مرتضى فرج

أفي الله شك؟





شبكة الفكر
alfeker.net

مرتضى فرج

أفي اللّه شك؟



مرتضى فرج

أفي الله شكّ؟



ص.ب. 113/5752
E-mail: arabdiffiusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت ـ لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-614-404-416-2
الطبعة الأولى 2013

المحتويات

تصدير

مسودات هذا الكتاب كُتِبَت كمذكرات منفصلة ليستعين بها المُشارك في سلسلةِ دورات قدَّمتُها بين 2010/ 2012 في التوحيد. سببُ كتابتي لها أنّي لم أجد كتاباً شاملاً ينسجم مع الطريقة التي أجدُها مناسبة في طرح هذا الأصل المهم، رغم أهمية الكُتُب المؤلَّفة في هذا المجال.

حاولتُ أنْ أقترب قدرَ الإمكان من روح القرآن الكريم. وأستعنتُ بالتراثِ الغني الذي قدَّمه علماء الكلام والفلسفة والتصوُّف أو العرفان، فضلاً عن التُّراث الإنساني عموماً. لكن منهجي لم يكن كلامياً ولا فلسفيّاً ولا عرفانياً، وإنْ اقترب من هذا الحقل أو ذاك. استعنتُ كذلك بتاريخ الأديان، وعِلْم الأديان المقارنة، وفلسفة الدِّين، وعِلْم النَّفْس الدِّيني. . . وغيرها من العلوم التي تُساهم في تسليط الضَّوء على موضوع البحث.

من المشاكل التي واجهتُها في الكتاب، أنّي عندما كنتُ أصِل في البحثِ إلى بعض النقاط، أجد من الصَّعْبِ إزالة اللَّبْس والتشويش، لأنَّ جُذورَها تُبحَث في الفلسفة، وبالتَّحديد في *نظرية المعرفة*، ولا أريد إرباك القارئ غير المتخصِّص بمواضيع مُعقَّدة وصعبة الفهم. لذا كنْتُ أُحيلُهُ في الهامش إلى تلك النظرية[1].

الكتابَ لم يُكتَب لأغراضٍ أكاديمية، وإنَّما للمنفعة العامة. . . لذا سمحتُ لنفسي بالاقتباس الطَّويل من بعض المصادر، إلى درجة أنَّ القارئ قد يشعر في بعض الفصول أنَّ أسلوبَ الكتابة قد تغيَّر[2]، والسَّببُ في ذلك هو انسياقي مع أسلوبِ بعض المصادر التي استعنْتُ بها.

---

(1) الأفضل عندي أنْ يُؤسِّس القارئ موقفَهُ المعرفي قبلَ أنْ يقرأ الكتاب، ويفيدُهُ في هذا المجال كتاب أصول الفلسفة والمنهج الواقعي (للسيِّد الطَّباطبائي وتعليقات الشَّيخ المطهري)، وكتاب الأُسُس المنطقية للاستقراء (للسيِّد محمد باقر الصَّدْر).

(2) خصوصاً في الفصول الثلاثة الأخيرة من القسم الأول.

خريطة الكتاب:

الإيمان بالله سبحانه وتعالى وتوحيدُهُ هو الأصل الأول من أصول الدِّين، وهو عمود خيمة الإسلام، والقاعدة الأساسية لكيانه.

حتى نفهم هذا الأصل، كان لا بدَّ أنْ نتحدَّث عن الدِّين، ونتعرَّف على الفرْق بين الدِّين والشَّريعة، والفرضيات المقترحة لتفسير نشأة الدِّين. وندرُس صلة الدِّين بالفطْرة، وخصائص التجربة القلْبية، وألوان الشِّرك بالله عزّ وجلّ، وخطورة الشِّرك والجحود به. ونتحدَّث عن توحيد المشاعر والعواطف واللَّذات، ومعرفةِ الله سبحانه وتعالى بوصفها أجلّ اللَّذات، ونستوضح أسباب قصور أفهام الناس عن معرفة الله عزّ وجلّ.

في القسْم الثاني انتقلتُ لدراسة أدِلَّة الإيمان بالله عزّ وجلّ النَّظرية بشكل تفصيلي؛ وبدأتُ بدليلِ النَّظم بصياغاته المختلفة، ثمَّ دخلتُ في مناقشةٍ مفصَّلة مع نظرية التطوُّر، وانتقلتُ لدراسة دليل العِناية (التدبير والاهتداء)، ودليل حُدوث المادَّة (العِلَّة والمعلول)، ودليل الحرَكة والتغيُّر، ودليل الإمكان بصياغاته المختلفة، وانتهيتُ ـ في الأدِلَّة النَّظرية ـ عند دليل الصِّديقين[1].

استعرضتُ بعد ذلك حُجَجاً عمليَّة لصالحِ الإيمان بالله عزّ وجلّ، ينتفعُ بها من استقرَّ الشكُّ في أعماقِهِ واستشعرَ ضرورةَ الإيمانِ بالله عزّ وجلّ، إما بدافعٍ أخلاقي، أو لاتِّخاذ قرار بشأن الإيمان بالله عزّ وجلّ كخيار من بدائل!

هذا الكتابِ معنيٌّ فقط بمسألةِ الدِّين ووجود الله سبحانه وتعالى، أما صفاته فأسألُ الله عزّ وجلّ أنْ أُوفَّق لدراستِها بشكلٍ تفصيلي في وقتٍ لاحق[2].

---

(1) كُتُبُ الفلسفة في الغَرْبِ، عندما تتناول أدِلَّة وجود الله عزّ وجلّ، تسرد عادةً ثلاثة أنواع من الأدِلَّة: الحُجَّة الغائيَّة Teleological Argument (تشمَل بالنسبةِ لمَنْهَجي في الكتاب دليلَ النَّظم ودليلَ العنايةِ والاهتداء)، والحُجَّة الكوْنيَّة Cosmological Argument (تشمَل بالنسبة لمنهجي دليلَ الحُدُوث ودليلَ الحركة ودليلَ الإمكان)، الحُجَّةُ الوجوديَّة Ontological Argument (تشبَهُ إلى حدٍّ ما دليل الصِّدِّيقين).

(2) للتوحيد مراتب، منها:

- التوحيد الذاتي: ومعناهُ أنَّ اللهَ عزّ وجلّ واحدٌ لا مثيلَ له ولا نظير، وأنَّ ذاتَهُ واحدةٌ بسيطةٌ لا تركيبَ فيها... ولا خلاف في مرتبة التوحيد الذاتي بين المسلمين..
- التوحيد الصفاتي: ومعناهُ أنَّ اللهَ عزّ وجلّ ليسَ له صفاتٌ زائدةٌ على ذاتهِ.... وهذا المعنى أكَّدت عليه مدرسة أهل البيت ﷺ والمعتزلة، ونفاهُ آخرون كالأشاعرة..
- التوحيد الأفعالي: ومعناهُ أنَّ أزمّةَ الأمور كلَّها بيدِ الله عزّ وجلّ .... وهذا المعنى أكَّدت عليه مدرسة أهل البيت ﷺ والأشاعرة، ولم يقبل به المعتزلة..

■ التوحيد في العبادة: ومعناهُ أن لا مُستحِق ولا جديرَ بالعبادةِ إلا الله عزّ وجلّ... هذا ما أكّدت عليه مدرسة أهل البيت عليهم السلام، ولا خلاف في ذلك بين المسلمين... لكن بعض التيارات التكفيرية اتَّهمَت الشيعة والمتصوِّفة وكثير من المسلمين بالشِّركِ في العبادة..

■ التوحيد في الطاعة: ومعناهُ أن لا مُستحِق ولا جديرَ بالطاعةِ إلا الله عزّ وجلّ، أو من أمرَ اللهُ عزّ وجلّ بطاعتهِ... ولا خلاف في ذلك بين المسلمين، لكن الواقع العملي يُؤكِّد أنَّ المسلمين - على مرِّ التاريخ - لم يلتزموا بذلك على الأعمِّ الأغلبِ، بل التزموا طاعة الطواغيت وحُكَّام الجَور. وهذه المرتبة من التوحيد مشتقة من التوحيد في العبادة، لأنَّ الطاعة نحوٌ من أنحاء العبادة..

■ التوحيد في الاستعانة والتوكُّل والخوف والرَّجاء والحبِّ والنفع والضَّر والرِّزق ونية العمل والتوجُّه: وهذه المراتب من التوحيد مُشتقَّة من المراتب السابقة، خصوصاً التوحيد الأفعالي.

في هذا الكتاب، لن أتوقَّف عند هذه المراتب من التوحيد، وسأكتفي بالإشارة إليها بالقدر الذي يقتضيه البحث، وأرجئ شرح ذلك إلى فرصة أخرى.

المقدمة

في 11 أيلول/سبتمبر 2001 شهدَت الولايات المتَّحدة هجمات شرسة، حيث تمَّ تحويل مسار أربع طائرات مدَنيَّة وتوجيهها لتصطدم بأهدافٍ محددَّة، تمثَّلَت في برجي مركز التجارة الدُّولية بمنهاتن ومقرّ وزارة الدِّفاع الأميركية (البنتاغون). سقَطَ نتيجة هذه الأحداث 2973 ضحية، و24 مفقوداً، إضافةً لآلافِ الجرحى والمصابين.

هذه الحادثة كانَ لها وقْعُ الصَّاعقة على الولايات والمتحدة والعالَمِ بأسرِهِ. بعضُ المفكرين المُلْحدين التقطَ هذه الفُرْصة ووجَّه سهامَهُ إلى الدِّين، بوصفِهِ جذْر كل الشُّرور في العالَم! سام هاريس[1] كتَبَ *نهاية الإيمان*[2] (2004)، ريتشارد دوكنز[3] كتَبَ *وهم الإله*[4] (2006)، دانيال دينيت[5] كتَبَ *كسر الفتنة/* أو *إبطال السحر*[6] (2006)، وأخيراً انضمَّ إليهم كريستوفر هيتشينز[7] الذي كتَبَ *الله ليس عظيماً*[8] (2007). هؤلاء أقحموا أنفُسَهُم في مواضيع فلسفية عميقة تتجاوزت قدرات أغلبهم، جرَّأهم على ذلك خُلُو السَّاحة من الفلاسفة المتصدِّين للشَّأنِ العام، أو قلَّة عددهم، وصارَت كتُبُ هؤلاء أكثرُ الكُتُب بيعاً في الأسواق، وشكَّلوا تياراً عُرِفَ بـ«الإلحاد الجديد»[9]. هذا التَّيار يتَّسم بالعداءِ الشَّديد للدِّين، وبإصدار التَّعميمات والأحكام الجزميَّة المتسرِّعة. فسهامُهُم لم تُصوَّب للتطرُّف الإسلامي، بل للمسلمين. وسهامُهُم لم تُصوَّب للمسلمين فقط، بل لكلِّ المتديِّنين. وهكذا وجَدَ المسيحيون أنفُسَهُم في موقعِ الدِّفاع بسبب أعمال لم يتورطُّوا

(1) Sam Harris.
(2) **The End of Faith.**
(3) Richard Dawkins.
(4) **The God Delusion.**
(5) Daniel Dennett.
(6) **Breaking the Spell.**
(7) Christopher Hitchens.
(8) **God Is Not Great.**
(9) New Atheism.

بها. لقد نكأ تيارُ الإلحاد الجديد الجُرْحَ الأوروبي القديم، وأجَّجَ نارَ الصِّراع بين العِلْمِ والدِّين، وفتَحَ على الكنيسة من جديد صفحةً طُويَت أو كادَت.

شخصياً لا أرى مستقبلاً لتيارِ الإلحاد الجديد في الغرب، لأسبابٍ عديدة من بينها أنَّ الغربَ اعتادَ في القرْنِ الأخير على أنْ يشهَد ولادة ونشأة وموت تيارات فلسفيَّة بسُرْعة قياسية، فصارَت التَّيارات الفِكْرية أشبه ما يكون بـ«*الموضة*». إلَّا أنَّ هذا التيار انعكسَ بشكلٍ سريع على ساحتِنا العربية. فعصْرُنا هو عصْر الانفجار المعلوماتي، وانهيار الحواجز بين الدُّول والثقافات. ومُثقَّفينا الذين كانوا يَدْرُسُونَ بالغرب في القرنِ الماضي، ثمَّ يأتونَ ويُبشِّرونَ بالتيارات الفلسفيَّة التي تأثَّروا بها، كانت دراسَتُهُم وعودَتُهُم ثمَّ ممارسة تأثيرهم يستغرقُ وقتاً، قد يصل إلى عقودٍ أو عقْدٍ على أقلِّ تقدير. لكن مع وجود أعداد هائلة من طلبتِنا الدَّارسين في الخارج، ومع انهيار الحواجز، ووجود الانترنت، ووصول المعلومة بسُرْعةٍ قياسية، صارَ تأثير تلك التيارات يبرُز في ساحتِنا بسُرْعةٍ خارقة. ويبقى السُّؤال: لماذا تأثَّرت ساحتنا بهذا التيار بسُرْعةٍ كبيرة؟

الجواب يتطلَّبُ دراسةً مستفيضة، لكن يمكن القولُ إجمالاً إنَّ التطرُّف الإسلامي المدْعوم من أنظمة، وتطبيق الشَّريعة الإسلامية بطريقة مشوَّهة ومنفِّرة، ووجود استبداد سياسي وكبْت نفسي واختناق فكري على مدى عقود، وتخلُّف الخطاب الإسلامي وعدم قدرته على مواكبة المستجدَّات. . .كل ذلك هيَّأ الأرضيَّة لتأثُّر ساحتنا بتيار الإلحاد الجديد. كتابي هذا لم يُكتَب كرد على هذا التيار، وإنَّما تزامَنَ تأليفُهُ مع انتشارِ الإلحاد الجديد. وعند تحريري للكتاب كان لا بدَّ أنْ أضَعَ في اعتباري الأوضاع المستجدَّة على ساحتِنا الفكرية.

ماذا يستهدف الكتاب؟

هذا الكتاب لا يستهدف تفنيد ادِّعاءات تيار الإلحاد الجديد، وإنْ تناوَلَ بعضَها عرَضاً. كما لا يستهدف بإلحاح إقناع المُلْحدينَ بوجودِ الله. . . لماذا؟

لأنَّ الاقتناع لا يحصَل عادةً بمجرَّد الاطِّلاع على الأدِلَّة. . . فالأدِلَّة هي من الوسائل التي *قد* تُؤدِّي إلى الاقتناع في ظلِّ شروطٍ معيَّنة. الاقتناع يُفترَض أنْ يحصَل نتيجة وجود أدِلَّة صلْبة من ناحية، وعدَم وجود موقف نفْسي مسبق من ناحية أخرى. في هذا الكتاب، حاولتُ أنْ أُقدِّم أدِلَّة صلْبة لصالحِ الإيمان بالله، لكن قد أكونُ محامياً فاشلاً لقضيَّة صادقة. فشَلي في تقديم أدِلَّة صلْبة، لا يعني عدم صدق القضيَّة التي أدَّعي صحَّتَها. ولو كنْتُ محامياً ناجحاً،

وكانت أدِلَّتي صلْبة، فهذا لا يعني أنَّ القارئ سيقتنع بالضرورة، لأنَّه قد يحمِل في نفْسِهِ أحكاماً نهائيَّةً مسبقة تجاه الإيمان بالله، وعندئذٍ لنْ يتزحزح موقِفَهُ مهما قدَّمَ له الآخرون معطيات وأدِلَّة. إذاً للاقتناع شروط مُعقَّدة، بعضُها يتعلَّق بالأدِلَّة نفسِها، والإطار الفكري العام الذي تُقدَّم في سياقِهِ. وبعضُها يتعلَّق بالمُتلقِّي نفسِهِ، موقفِهِ المُسْبق، تجارُبِهِ الشَّخصية، بيئتِهِ الثقافية، توقُّعاتِهِ، رغباتِهِ. . . . إلخ. وإنْ كان بوسعي بذل أقصى جهد لإحكامِ الأدِلَّة، فليس بوسعي توفير هذه الشُّروط بالنسبةِ للمُتلقِّي، لأنَّ الأمرَ يتعلَّقُ بهِ.

هذا الكتاب يستهدفُ مخاطبةَ المُتشكِّك المُتردِّد، كما يستهدفُ مخاطبةَ المُلْحِد الذي يُقيِّم موقِفَهُ الإلحادي باستمرار، بالإضافة إلى المؤمن بالله الذي يريد إعادة بناء إيمانه على أُسُسٍ عقلانية.

عالم الرُّموز:

نحنُ نعيشُ في عالم مليءٍ بالرُّموزِ والإشارات، ملابِسُنا تتضمَّنُ رموزاً وتُرسِلُ إشارات؛ العمامة ترمُزُ للدِّين، الصَّليبُ يرمُزُ للمسيح عليه السلام، تاجُ المِلك يرمُزُ للسُّلطة السِّياسية، لباسُ الجُنْدي يرمُزُ للسُّلطة العسكرية، رداءُ القاضي يرمُزُ للسُّلطة القضائية، رداءُ الطَّبيب الأبيض يرمُزُ للصحَّة والعلاج، والعقال أو الطربوش أو القُبَّعة. . .إلخ كلُّها ترمُزُ للِّباس الوطني.

تسيرُ في الشَّارع وترى الرُّموز تُلاحِقُك. . . الإشارة الحمراء ترمُزُ للتوقُّف، والخضراء للسَّيْرِ والحركة، وثمة إشارات ترمُزُ لمنعِ الوقوف أو الانتباه أو تحديدِ السُّرعة. . . إلخ. تأتي إلى الكمبيوتر، فتجد أنَّ كل قطعة في لوحة المفاتيح ترمُزُ إلى شيءٍ مُحدَّد، ولها وظائف ومهام مُحدَّدة. تدخُلُ إلى العالَم الدَّاخلي للكمبيوتر، تجِدهُ عند معالجة المعلومات يقومُ بالتَّرميزِ وفكِّ الرُّموز، ويُنفِّذ مهامَّهُ كلَّها من خلال رموز. تُمْسِك الرِّيموت كونترول بيدِكَ لتفتَح التلفزيون، فتجِد أنَّ كلَّ زر هو رمزٌ لمُهمَّة مُحدَّدة. تفتحُ التلفزيون فترى لكلِّ قناة رمزاً تردُّديّاً مُحدَّداً. وعندما تعثُرُ على القناة التي ترغب بمشاهدتها، تجد أنَّها اختارت لنفْسِها رمْزاً خاصّاً بها يظهرُ على طرَفِ الشاشة.

تأخُذُ ورقةً رسميَّةً من أيِّ مؤسَّسة حكومية، تجد شعار الدَّولة عليها. تلتقط «بروشور» لأيِّ مؤسسة تعليمية أو طبِّية تجد أنَّها تحمِلُ شعار تلكَ المؤسَّسة. تُرزَقُ بطفلٍ، فتُقرِّر أنْ تطلق عليه اسماً، أي رمْزاً تشيرُ بهِ إليه. . .فأسماؤُنا كلُّها رموز وإشارات دالَّةٌ علينا، محيلةٌ إلينا.

والأهم من ذلك كله، أنَّ الكلمةَ المكتوبة هي رمْزٌ للكلمةِ المنطوقة، والكلمةُ المنطوقة هي رمْزٌ للفكرة، والفكرةُ هي رمْزٌ للشَّيءِ المُنتزَع من الخارج بنحوٍ مباشر أو غير مباشر. . .بالتالي اللُّغة وعمليات التفكير زاخرةٌ بالرُّموز، ولا تقومُ لها قائمة إلَّا بالرُّموز.

ما أكَّدَهُ حالياً عِلْمُ المعرفة والإدراك[1] هو أنَّ الذِّهن عندما يحفظ ويستذكر ويُدْرك ويُفكِّر، هو في الحقيقة يقومُ بالتَّرميزِ وفكِّ الرُّموز. التَّرميزُ هو جعلُ شيء علامةً على آخر، بحيث تربط هذا الشَّيء (الرَّمز) بذاكَ الآخر (المرموز إليه). وفكُّ الرُّموز هي عملية استرجاع، يُحيلكَ فيها الرَّمْز إلى الأصلِ المرموز إليه.

ذهنُ الإنسان مُصمَّمٌ على أساس أنْ تُحيلهُ الأفكار إلى أفكارٍ أخرى، والأشياء إلى أشياءٍ أخرى، والأفكار إلى أشياء، والأشياء إلى أفكار. بين الأشياء والأفكار علاقاتُ إحالة وإشارة. . .بعضُها يشيرُ إلى البعضِ الآخر.

موقف الجاهل من الإحالة:

عندما يسألُنا سائلٌ لندُلَّهُ على الطَّريقِ، نشيرُ بإصبعنا باتجاهٍ معيَّن، فيتَّجه بذاكَ الاتجاه. عندما تخاطِبُ الطِّفلَ الصَّغير وتشيرُ لهُ بإصبعِكَ لينْظُرَ باتِّجاهٍ مُعيَّن، قد لا يُدْركُ للوهلةِ الأولى أنَّ الغاية أنْ يلتفت إلى ذاكَ الاتِّجاه، فتراهُ ينظُرُ إلى الإصبع! قد يُخطئ في البداية، لكن سُرْعانَ ما يُصحِّحُ نفسَهُ، ويبدأُ بالنَّظرِ إلى الاتِّجاه الذي يُشيرُ إليهِ أصبعَك، ويكُفُّ عن التحديق في الإصبعِ ذاتِهِ.

الطِّفلُ عندما يرتكب هذا الخطأ في بدايةِ حياتهِ هو معذورٌ. . .لأنَّهُ لم يتعلَّم بعد نظامَ الإشارةِ واللُّغة. لكن عندما تُخاطِبُ شخصاً بالغاً وتشيرُ بإصْبعِكَ باتِّجاهٍ مُعيَّن، فينْظُر إلى إصْبعِك ولا ينظُر إلى ذاك الاتِّجاه، فهذا يدُلُّ على خللٍ حقيقي في تفكيرهِ.

الرَّمْزُ قد لا يُحيلَكَ إلى ما يرْمُزُ إليه، إلَّا إنْ كُنتَ تعْرِف مُسْبقاً أنَّ ثمَّة علاقة بينَهُما. هذه المعرفة قد تحصُل بالتعلُّم، وعلاقة الرَّمْز بما يرمُز إليهِ تكون قد تحقَّقت بالمواضعة. فكلمة «أسد» المكتوبة لا تُحيلُ العربي الأمي للأسدِ فعلاً إلَّا إذا تعلَّمَ كتابَتَها، وكلمة «أسد» المنطوقة لا تُحيلُ غير العربي للأسد فعلاً إلَّا إذا تعلَّمَ أنَّها تدُلُّ عليه[2].

---

(1) يقال له أيضاً علم الاستعراف Cognitive Science. هذا العلم الجديد يدرس العقل، وهو جامع لعدة علوم، علم النفس (بالتحديد علم النفس المعرفي)، الفلسفة (بالتحديد فلسفة العقل)، المنطق، الروبوتات، الذكاء الاصطناعي، اللسانيات، علوم الحاسب، العلوم العصبية، الأنثروبولوجيا... إلخ.

(2) للتعرف على أقسام الدلالة، راجع محمد رضا المظفر، المنطق، دار التعارف للمطبوعات، ط2، 1985، بيروت، لبنان، ص35 ـ 38.

لكن عقلُكَ قد يُحيلُكَ من الرَّمْزِ إلى ما يرْمُزُ إليهِ، عندما يجد شواهد وقرائن *تقتضي بذاتها* تلكَ الإحالة. إنْ رأيتَ دُخاناً كثيفاً يتصاعَد خلْفَ جبل، ستعرف أنَّ ثمَّة ناراً مشتعلة قبلَ أنْ تراها. إنْ رأيتَ ضوءاً ساقطاً على جدار، ستعرف أنَّ قُرْصَ الشَّمْس قدْ طلَع قبلَ أنْ تراه. إنْ سمعتَ صوتَ مُتكلّماً من وراءِ جدار، ستعرف أنَّ ثمَّة مُتكلِّماً قبلَ أنْ تراه. والعلماء من ضبْطِهِم مسارات حركات الكواكب، عرفوا بوجود نبتون قبلَ أنْ يكتشفوهُ بالحس.

عندما تجدُ إنساناً يرى دُخاناً خلْفَ جبلٍ ولا يُحيلُهُ عقلُهُ إلى نار، ويرى ضوءاً ساقطاً على جدارٍ ولا يحيلُهُ عقلُهُ إلى طلوع الشَّمس، ويسمعُ صوتاً من وراءِ جدار ولا يحيلُهُ عقلُهُ إلى مُتكلِّم. . .عندما تراهُ مستغرقاً في رؤيةِ الدُّخان أو الضوء أو الاستماع للصَّوت، دون أي إحالة، فهذا يكشِفُ عن خللٍ حقيقي في تفكيرِهِ.

الإحالة لها ضوابط:

الإحالةُ من أشياءٍ إلى أفكار، ومن أفكارٍ إلى أشياء، ومن أشياءٍ إلى أشياء، ومن أفكارٍ إلى أفكار، يُفترَض أنْ لا تكون أمراً عشوائيّاً. الإحالةُ العشوائية قد تدُلُّ على تداعٍ للمعاني، أو أحلام يقظة، وإنْ تفاقمت قد تدُلُّ على اضطرابٍ عقلي.

هنا يأتي المنطق، ليُعرِّفنا على ضوابط الإحالة، متى يكونُ الانتقالُ من المُقدِّمات إلى النتيجة *انتقالاً عقلانيّاً*. الإنسانُ عندما يستدِلُّ من قرائن وشواهد معيَّنة على فرضيَّة محدَّدة، فإنَّ ما يحدُث هو أنَّ تلك القرائنُ والشَّواهدُ تُحيلُهُ إلى تلكَ النتيجة. والمنطقُ يضَعُ الضوابطَ التي على أساسِها نُحدِّد مشروعيةَ الانتقال من القرائن والشَّواهد إلى النتيجة.

المحقِّق الجنائي عندما يرى بصمات أصابع مُتَّهم في موقعِ جريمة، من الطَّبيعي أنْ ينتقل من هذه القرينة إلى النتيجة القائلة إنَّ هذا المُتَّهم ـ ولو على مستوى الاحتمال ـ هو المجرم. هذه القرينة تُحيلُهُ إلى تلكَ النتيجة. لكن من غير المنطقي الاستعجالَ في إصدارِ الحكم والبتّ في النتيجة، وتجاهُل قرائن أخرى مضادَّة. . . لا بدَّ أنْ يضَع في اعتبارِهِ كلَّ المعطيات، وعلى ضوئِها يرتفع أو ينخفض احتمال تورُّط المُتَّهم بالجريمةِ فعلاً.

الطبيبُ عندما يرصُد أعراضَ مرضٍ معيَّن عند مريض، من الطَّبيعي أنْ ينتقل من هذه القرينة إلى النتيجةِ القائلة إنَّ هذا المريض ـ ولو على مستوى الاحتمال ـ مصابٌ بهذا المرض المعيَّن. هذه القرينة تُحيلُهُ إلى تلك النتيجة. لكن من غير المنطقي الاستعجالَ في إصدارِ الحكم والبتّ في النتيجة، وتجاهُل قرائن أخرى مضادَّة. . .

لا بدَّ أنْ يضَع في اعتبارهِ كلَّ المعطيات، وعلى ضوئِها يرتفع أو ينخفض احتمال إصابة المريض بهذا المرض فعلاً[1].

الإحالة على درجات:

عندما تتراكم القرائن والشَّواهد المتَّسقة، يصعُب على العقْلِ مقاومة إحالتها إلى نتيجةٍ مُحدَّدة. قد لا يكتفي المُحقِّق الجنائي برؤية بصمات أصابع المُتَّهم في موقع الجريمة، ويرفض توجيه الاتِّهام إليه. . .لكن عندما تزداد القرائن والشَّواهد المُؤكِّدة لتورُّطِهِ في الجريمة، سيصل المُحقِّق إلى لحظةٍ لن يستطيع أنْ يقاوم البتّ بالنتيجة القائلة إنَّ المتَّهم هو المُتورِّط بالجريمةِ فعلاً. وكذلك الطَّبيب، قد لا يكتفي برصد بعض الأعراض على المريض، ويرفض الحُكم بأنَّه مصابٌ بهذا المرض المُعيَّن. . .لكن عندما تزداد القرائن والشَّواهد المُؤكِّدة لإصابتِهِ بهذا المرض، سيصلُ الطَّبيب إلى لحظةٍ لن يستطيع أنْ يقاوم البتّ بالنتيجة القائلة إنَّ المريض مصابٌ بهذا المرض فعلاً. بقدر ما تزداد القرائن والشَّواهد الدَّالة على فرضيةٍ ما، *تشتدُّ قُدْرَتُها على إحالةِ العقل إلى النتيجة*. فالإحالة تأتي على درجات، وهي غالباً مرتبطة بكثرة القرائن والشَّواهد.

الأمر ليس هكذا دائماً، لأنَّ العقلَ قد يُحيلُكَ إلى نتيجةٍ محدَّدة دون حاجة لقرائن وشواهد كثيرة. فرُؤيةُ دخان كثيف يتصاعد خلْفَ جبل، كافٍ للتعرُّف على وجودِ نار، وصوت ابنك عندما يرُدُّ مجيباً على ندائِكَ وهو في غرفتِهِ، كافٍ للتعرُّف على وجودِهِ فيها. فرُؤيةُ الدُّخان آيةٌ على وجودِ نار، وردُّ ابنك آيةٌ على وجودهِ في غرفتِهِ.

رفض الإحالة:

من أهم معالم الإحالة أنَّها تجعلُكَ تتجاوز الأشياء أو الأفكار، إلى أشياءٍ وأفكارٍ أخرى. الإحالة تعني الانتقال والتَّجاوز من الرَّمْز إلى ذي الرَّمْز.

لكن ثمَّة ملاحظة بالغة الأهمية. . .هذا الانتقال والتَّجاوز ليس ضرورياً. . . .فمن قرَّرَ سلفاً أنْ لا يسمح لعقْلِهِ بالتجاوز من الرَّمْزِ إلى ذي الرَّمْز، فلنْ يكون بمقدورهِ أنْ ينتقل من هذا الطَّرف لذاك، إلَّا في ظُروفٍ قاهرة تفرِضُ نفْسَها على الإنسان فرْضاً.

عندما يرفُض المُحلِّف سلفاً تصديق أنَّ المُتَّهم هو المجرم فعلاً، فلنْ يستطيع

---

(1) تمّ تحقيق هذا الموضوع بالتفصيل في كتاب السيد محمد باقر الصدر، **الأسس المنطقية للاستقراء**، دار التعارف للمطبوعات، ط5، 1986.

محامي الضَّحية إقناعَهُ بذلك، مهما قدَّمَ له من معطيات. وعندما يرفُض الطَّبيب سلفاً تصديق أنَّه أخطأ في تشخيصِ المرَض، فلنْ يستطيع أيَّ طبيب إقناعَهُ بذلك، مهما قدَّمَ له من شواهد .*لن يقتنع لأنَّهُ لا يريد أنْ يقتنع*.

إذاً ليس بمقدورِكَ أنْ تُحيل عقْلَ غيرِك من مُعطياتٍ إلى نتيجة، مهما كانت المعطيات قويَّة، إنْ كان قد قرَّرَ سلَفاً أنْ لا يقتنع بذلك. لذا، في هذا الكتاب لن أصِرَّ على إقناع غيري. . .سأقدِّم له المُعطيات، وسأصرِّح بالنَّتيجة التي يُحيلُني إليها عقلي، ثمَّ اترُكُهُ يتَّخذ موقفاً بشأنِها، يأخُذها بجدِّية أو يرفضها.

نتيجة اشتداد الإحالة:

الإحالة قد تزدادُ وتشتد، وتصلُ إلى درجةٍ بالغةِ القوة، إلى حدٍّ لا يؤمن المرء بالنتيجة فحسب، بل قد يغفل عن القرائنِ والشَّواهد ولا يرى إلَّا النَّتيجة، ويغفل عن الرَّمز ولا يرى إلَّا ما يرْمز إليه.

بالأمسِ القريب، قبلَ أنْ تنتشر الكاميرات الرَّقمية (الديجيتال)، كانَ الناسُ يُمْسِكُونَ الصُّور الفوتوغرافية بأيديهم. وقد ترى إنساناً يُمسِكُ بيديهِ صورة فوتوغرافية لحبيبهِ الذي فارقَهُ، ينظُرُ إلى الصُّورة ويتذكَّرهُ، ثمَّ يُحدِّق بالصُّورة مرةً أخرى، ويبكي بحُرْقة، ثمَّ يُقبِّل الصُّورة ويضعُها على قلبِهِ.

تتساءل: لماذا يبكي؟ وماذا يُقبِّل؟ هل يبكي على قطعةِ ورقٍ سميك تناثرَ عليهِ بُقَع من ألوانٍ مختلفة؟ لماذا يُقبِّل هذه القطعة من الورق؟ الجوابُ واضح: إنَّه لا يبكي على مجرَّد قطعة ورق، ولا يُقبِّل مجرَّد قطعة ورق، ولا يضع على قلبِهِ مجرَّد قطعة ورق. قطعة الورق هذه، إنْ نظرْتَ إليها بحدِّ ذاتها، هي بالفعل، مجرَّد قطعة ورق سميك تناثرَ عليهِا بقع من ألوانٍ مختلفة. لكن هذه الصُّورة الفوتوغرافية صارت شيئاً *يُحيلُ* إلى المحبوب. ومن شدَّة إحالتها للمحبوب، لم يعُد يلتفت المُحبُّ إليها، وإنَّما صارَ يرى فيها المحبوب نفسَهُ.

هكذا تحيلُ الأشياءُ العقولَ إلى الله.

ياسبرز وقراءة الشّفرات:

الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز[1] (1883 ـ 1969) له إسهامٌ جديرٌ بأنْ يُسلَّط الضوء عليه. في نظرِهِ، الحديث عن الوجود البشري، إنَّما هو حديثٌ عن وجودٍ مُمزَّق،

(1) Karl Jaspers.

ناقص، مُتعثّر، مفتقرٌ تماماً إلى كلِّ ركيزة. وتبعاً لذلك فإنَّه لا قيامَ لمثلِ هذا الوجود الزَّماني المتناهي (الإنسان)، دون دعامة أزلية لامتناهية، تكونُ منهُ بمثابة الرَّكيزة الأصلية، وتلكَ هي *الحقيقة المتعالية* (الله). والواقعُ أنَّ الموجودَ المتناهي ـ على الرَّغم من تمتُّعه بالوجودِ وحيازتِهِ للحُرِّية ـ إنما هو مجرَّد موجود، لكنَّه ليس *بال*وجود. أمّا الموجودُ الحقيقي فهو الحقيقة المتعالية الخفيَّة. . . ولئن يكن من شأن الميتافيزيقا[1] أنْ تُحدِّثنا عن تلكَ الحقيقة المتعالية إلّا أنَّها لا يمكن أنْ تُحدِّثنا عنها إلّا بـ«*لغةِ الرُّموز*».

ياسبرز يرى أيضاً أنَّ أهم منهج من مناهج الميتافيزيقا في دراسةِ الحقيقة المتعالية هو منهج *قراءة الشّفرات*[2]، والشّفرة هي الموجود الذي يضعُنا وجهاً لوجه أمام الحقيقة المتعالية، دون أنْ تستحيل هذه الحقيقة مع ذلك إلى موجودٍ موضوعي أو موجودٍ ذاتي. وإنَّه لمن المستحيل ـ في نطاقِ الشّفرة ـ أنْ نفصِل الرَّمز عن المرموزِ إليه، لأنَّ الشفرة تحملُ الحقيقة المتعالية في صميم الحاضر، دون أنْ يكون في الإمكانِ تفسيرُها أو تأويلُها. ومعنى هذا أنَّ من شأنِ الشّفرة أنْ تظلّ غامضة ملتبسة، وإنْ كان من الممكن مع ذلك الوصول إلى تفسيرٍ عام للشّفرات، على اعتبار أنَّ كلَّ تفسير لا بدَّ أنْ يستند إلى الوجدان الذاتي بوصفهِ المحل الأوحد لقراءةِ الشّفرات.

وليس ثمة شيء لا يصلُح لأنْ يكون شفرة: فكلُّ موجودٍ كائناً ما كان، والطَّبيعة، والتاريخ، والوعي بصفةٍ عامة، والإنسان نفسُهُ، والوحدة القائمة بينه وبين الطَّبيعة، أو بينه وبين عالمِهِ، والحرية الموجودة لديه. . .إلخ كلُّ هذا يصلُح لأنْ يكون شفرة للحقيقة المتعالية. وياسبرز يرى أنَّ الفن هو اللُّغة التي تصلُح لقراءةِ الشّفرة، ولكنَّه يُقرِّر في الوقتِ نفسِهِ أنَّ النَّظَرَ الفلسفي أيضاً هو بمثابةِ قراءة للشّفرة. وتبعاً لذلك فإنَّ براهين وجود الله هي أيضاً بمثابة قراءة نظرية للكتابة الرَّمزية (كتابة الشّفرة)، وإنْ كان الأصلُ

---

(1) الميتافيزيقا هي العلم الذي يدرس الأسس الأولى أو المبادئ الأولى التي تقوم عليها المعرفة الإنسانية، وهذه الأسس هي أسس أنطولوجية (مفهوم الوجود) وكوزمولوجية (مفهوم الكون) ونفسية ولاهوتية. ويرجع أصل الكلمة إلى الإغريقي «Meta» الذي يعني «ما وراء» أو «بعد» وكلمة «Physika» وتعني «الطبيعة». وتشير الكلمة إلى العلوم المختلفة عن الطبيعة والمادة في كتابات في العصور القديمة. وكان المقصود بكلمة «Meta» الإشارة إلى الفصول التي تلي ماديّاً الفصول التي كتبها أرسطو في الفيزياء. حتى أن أرسطو نفسه لم يطلق لفظ «الميتافيزيقا» على هذه الأعمال. بل أطلق لفظاً مغايراً لهذه الأعمال وهو «الفلسفة الأولى». ومن هنا كانت الكلمة لا تشير إلى التصنيف بل إلى الترتيب، كما أنها تدلّ على الطابع الفلسفي الذي احتوت عليه هذه المؤلفات، مما أوجد الخلط بين الفلسفة والميتافيزيقيا.

(2) Chiffrelesen.

في هذه البراهين كامناً في شعورِنا بالوجود، أعني في صميمِ وجودنا الخاص. ولكن ليس في الإمكان مطلقاً إثبات وجود الحقيقة المتعالية عن طريق بعض المفاهيم التصوُّرية، بل كلُّ ما يمكن الوصول إليه هو ضربٌ من *الشَّهادة* التي نقرُّ معها ـ وجودياً ـ بفاعليةِ تلك الحقيقة المتعالية. وربَّما كانت الشّفرة الحاسمة من شفرات الحقيقة المتعالية هي واقعة تداعي الوجود، أعني ذلك الفشَل المستمر الذي يتهدَّد في النهايةِ كلَّ موجود.

ياسبرز يؤكّد أنَّ التجربة شاهدةٌ على أنَّ الفشل هو الكلمة النهائية في قصَّة الوجود: فكلُّ شيءٍ مُعرَّضٌ للانهيار، والوجود الإنساني نفسُهُ لا بدَّ من أنْ يصل في خاتمةِ المطاف إلى ضرْبٍ من السُّقوط. ولا تكون قراءة الشّفرة ممكنة إلَّا من خلال فشل أكاذيب الوجود التجريبي، أعني من خلال فشل كلّ معرفة، وكلّ فلسفة. . . وفشل كلّ موجود متناه، هو بمثابة كشف أو تأكيد للانهائية الله، بوصفهِ الموجود الحقيقي الأوحد[1].

الآية وفلسفتها:

لا أجدُ فكرةً مهمَّةً ومجهولةً في الوقتِ نفسِهِ كفكرة *الآية* بمفهومِها القرآني. *الآية ـ لغةً ـ* تعني *العلامة*. كلُّ شيءٍ في العالَم آيةٌ *دالَّة* على الله، وعلامةٌ *محيلةٌ* إليه.

السَّماء والأرض، حركة الشَّمْس والقمَر وغيرِها من النُّجوم والكواكب، مظاهر الطَّبيعة كاللَّيل والنَّهار والرِّياح والبِحار والمحيطات والسُّفُن التي تجري فيها، ظاهرة المطَر وما يُصاحِبُها من رعْدٍ وبَرْق، وجرَّاء ذلك نشأة وخروج النَّباتات من الأرض ونموّها بطريقةٍ مدهشة، عالَم الحيوان الأكثر إثارةً للدَّهشة، والغرائز المغروسة فيها، بدن الإنسان، وتعقيده المثير للدَّهشة، بل حتى النَّفْس الإنسانية، وما فيها من دوافع خيِّرة أو شرِّيرة، ظواهر أخرى كوجود زَوْجين والتَّكاثُر بينَهُما، نمو الجنين في رحِم الأُم، ظاهرة النَّوْم التي يغيبُ فيها الإنسان جُزئيّاً عن الوعي، اختلاف ألسنتنا (لغاتنا ولهجاتنا)، اختلاف ألواننا (أسود وأبيض). . . . كلُّ ذلك ـ بالمفهوم القرآني ـ آيات دالَّة على الله، وعلامات محيلة إليه.

انحطاطُ وشيخوخة الحضارات والأمم بعد نشأتِها وقوَّتِها، ضعْفُ الإنسان وموتهِ بعد شبابِهِ وقوَّتِهِ. الأنبياءُ والصَّالحون والصَّالحات، هم علاماتٌ مُحيلةٌ إلى الله. القرآن

(1) د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر للطباعة، ص444 ـ 447.

الكريم، وكلُّ عبارة فيه، هي آياتٌ دالَّةٌ على الله. . . . بل حتى الحروف المُقطَّعة ـ التي لا يبدو لها بالنسبةِ إلينا معنى ظاهر ـ هي آياتٌ دالَّةٌ على الله، ومحيلةٌ إليه.

هذه الآيات تُحيلُنا إلى الله إنْ كُنَّا قد حظينا بقلْبٍ شفاف وعقلٍ مفتوح. . . وإنْ استكبرنا، أو كنَّا نعيشُ ظرفاً نفسيّاً خاصّاً، فلنْ تُحيلُنا هذه الآيات إلى الله مطلقاً. . . بل قد تزيدنا استكباراً وبُعْداً وعُتُوّاً. . .

يقول تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَإِن يَرَوْا۟ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا۟ بِهَا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُوا۟ عَنْهَا غَٰفِلِينَ﴾[1].

مع ذلك، الفطرة المُنشدَّة إلى الله، المغروسة في أعماقِنا، ستطلُّ برأسِها وتفرضُ نفْسَها علينا فرْضاً في المواقف التي يكونُ فيها وجودُنا الخاص مُهدَّداً.

يقول تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا۟ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ ۙ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾[2].

عقول الآخرين:

من أعقَد المشاكل الفلسفيَّة وأكثرها ارتباطاً بموضوعنا، قضية تُعرف بمشكلة *عقول الآخرين*[3]. كيفَ أعْرِف أنَّ للآخرين عقولاً وأنَّ لهم أفكاراً ومشاعر وحالات ذهنيَّة؟ عندما ألتقي بكَ ما هو الشيء الذي يجعلُني أثِق أنَّ لديكَ عقلاً؟ مع أنَّ كلّ ما أُلاحِظُهُ هو جسَدُك؛ حركاتهُ المادّية والأصوات التي تنطلق من فمِكَ والتي أُترجِمُها ككلمات. كيفَ أعْرِف أنَّه يوجد شيءٌ ما وراء كلّ هذه الظواهر المادّية؟ كيفَ أعْرِف أنَّ لديكَ عقلاً ما دامَ العقلُ الوحيد الذي أعْرِفُهُ بصورةٍ مباشرة هو عقلي أنا؟ ما الدَّليل على أنَّ للآخرين عقولاً وأنَّهم ليسوا مجرَّد ربيوتات آلية يسلُكُونَ كما لو كانوا بشراً حقيقيين؟

لم يجد الفلاسفة أي دليل حاسِم وقطعي على أنَّ للآخرين عقولاً. مع ذلك، هم يُسلِّمون بذلك!

---

(1) سورة الأعراف، الآية 146.

(2) سورة يونس، الآية 22.

(3) Other Minds.

من الإجاباتِ المُهمّة التي قدَّمها الفلاسفة، لتبرير إيمانهم بعقول الآخرين، حجَّة تُعرَف بـ«حُجَّة التَّشابُه». حُجَّة التَّشابُه تعني أنَّا لو وجدنا ظاهرة معطاة A مرتبطة بظاهرة B، فأيّ ظاهرة شبيهة بـ A من المرجَّح جدّاً أنْ تكونَ مرتبطة بظاهرةٍ شبيهة بـ B. وفي حالة عقول الآخرين، أقول: أنا لاحظْتُ أنَّ هناكَ ارتباطاً بين حالاتي الذِّهنية من ناحية، وسُلُوكي والحالة الفيزيائية لجِسْمي من ناحيةٍ ثانية. ثمَّ لاحظتُ أنَّ هناكَ أجساماً أخرى شبيهةٌ بجِسْمي، ظاهِرُ سلوكها يبدو أنَّه شبيهٌ بسُلُوكي. إذاً أكونُ مُبرَّراً في أنْ أستنتج من خلال التَّشابُه أنَّ حالات ذهنيَّة كالتي خبرْتُها، هي مرتبطةٌ مع تلكَ الأجسام الأخرى، بنفس طريقة ارتباط حالاتي الذِّهنية مع جِسْمي. علي سبيلِ المثال، أنا لاحظتُ أنِّي عندما أعاني من ألم في ضِرْسي، فمن المرجَّح أنْ يكون هذا الضِّرْسُ مُخلخلاً، ومن المرجَّح أنْ أتأوَّه، أشتكي، وأمْسِكُ بفكِّي. عندما ألاحظُ جسْماً آخرَ كجِسْمي، فيهِ ضرسٌ مُخلخل، ويسلُكُ كما كانَ جِسْمي يسلُك عندما كانَ يُعاني من ألمِ الأسنان. أستنتجُ من ذلك أنَّ ذلكَ الجِسْم، الذي يشبَهُ جِسْمي، يُعاني من ألمِ الأسنان.

«أنا ألاحِظُ في حالاتي الشَّخصية ترابُطاً بين المُنبِّه الخارجي الذي يُسبِّب انطباعاً داخليّاً[1] والحالات العقلية الدَّاخلية، والسُّلوك الخارجي الناجِم عن هذا المُنبِّه[2] أيضاً بحالتِك، ألاحِظُ التَّرابُطَ نفسَهُ، لأنَّني أستطيعُ ملاحظة المُنبِّه الخارجي والسُّلوك الناجِم عن هذا المُنبِّه. وهكذا أستنتجُ بالتَّشابُه أنَّه يجب أنْ تكونَ لديكَ حالةٌ عقليةٌ شبيهةٌ بحالتي. ولهذا إذا ضَرَبْتُ إصبعي بالمطرقة، فإنَّ المُنبِّهَ الخارجي (المطرقة) الذي يُسبِّبُ انطباعاً داخليّاً سيجْعَلُني أشعُرُ بالألم. وهذا بدورهِ سوف يدفعُني إلى أنْ أُعبِّر عن هذا الألم بصرْخة. وفقاً لهذا النَّمط من الجدل، أنا ألاحِظُ المُنبِّه الخارجي الذي لا بدَّ أنْ يُسبِّب انطباعاً داخليّاً والصرْخة، وبهذه الطريقة، وببساطة، أُغلِقُ الفجوة بتشكيل تشابه بيني وبينَك»[3].

إلَّا أنَّ حُجَّة التَّشابُه واجهت اعتراضات قويَّة. فهذا الاستنتاج يمكن التَّشكيك فيه، وقد يحظى بدرجةٍ عاليةٍ من الاحتمال فيما لو كانَ يقومُ على أساسِ استقراء حالات كثيرة، رأينا فيها ترابُطاً بين الحالةِ الذِّهنية والوضع الفيزيائي. لكن الحُجَّة قائمة على

(1) input stimulus

(2) output behavior

(3) سيرل، العقل، ترجمة د. ميشيل حنا متياس، سلسلة عالم المعرفة 343، 2007، المجلس الوطني للثقافة والفنون الآداب، الكويت، ص21.

أساس الاستنتاج من حالةٍ واحدةٍ فقط، هي حالتي أنا. بالإضافة لذلك، من المستحيل منطقيّاً التثبُّت[1] من صحَّةِ الاستنتاج، لأنَّ هذا يتطلَّبُ أنْ يكونَ لكَ سبيلٌ للوصولِ إلى ألمِ الآخر، وهذا مستحيل.

الفيلسوف الأميركي جون سيرل[2] (1932 ـ . . .) ردَّ على الحُجَّةِ معترضاً: «إنَّ هذه الحُجَّة التي تُسمَّى «حُجَّة التَّشابُه» مشهورة، لكنَّها غير مقنعة. عموماً، أحد متطلَّبات المعرفة الاستنتاجية، لكي تكون القضية صادقة، أنْ يكونَ هناك مبدئيّاً منهجٌ مستقلٌّ وغير استنتاجي للتَّثبُّت من صِدْق الاستنتاج. وهكذا، إذا اعتقدْتُ أنَّه يوجد شخصٌ في الغرفةِ المجاورة، واستنتجتُ وجودَهُ من أصواتٍ سمعتُها، فإنَّني أستطيعُ في أيِّ وقتٍ أنْ أُثْبِتَ صحَّةَ هذا الاستنتاج بالذَّهاب إلى الغرفةِ المجاورة، لكي أرى ما إذا كانَ هناكَ فعلاً شخصٌ ما في الغرفةِ المجاورة يُسبِّبُ هذه الأصوات. ولكن إنْ استنتجْتُ حالتَكَ العقلية من مُنبِّهِكَ وسُلُوكِكَ، فكيف يتسنَّى لي التأكُّد من أنَّني أستنتج بصورة صحيحة، وأنَّني لا أُخمِّن بصورةٍ عشوائية؟ إذا اعتبرُ القول إنَّ حالاتك العقلية مرتبطةٌ بالمُنبِّه القابل للملاحظة وردود الفعل لهذا المُنبِّه، كما أنا أربطُ بين حالاتي العقلية ومُنبِّهاتي القابلة للملاحظة وردود الفعل لهذهِ المُنبِّهات، فرضيةٌ علميةٌ بالإمكانِ التأكُّد من صحَّتِها بأسلوبٍ عِلْمي، سيبدو واضحاً أنَّ القضية التي تُبرِهُنها الحُجَّة هي أنَّني الشَّخْصُ الوحيد في العالَم الذي يملك حالات عقلية على الإطلاق. وهكذا على سبيلِ المثال: إذا طلبْتُ من جميع الأشخاص في هذه الغرفة أنْ يضعوا إبهامات أيديهم على المنضدة، وضربْتُ دوريّاً كلَّ إبهام بالمطرقة، لكي أرى أيّاً منهم سوفَ يشعُر بالألم، فسوفَ أكتشف بناءً على الملاحظة، أنَّ إبهاماً واحداً فقط سوفَ يشعُر بالألَم، الإبهام الذي أُسمِّيه إبهامي»![3]

الفيلسوف البريطاني ألفرد آير[4] (1910 ـ 1989) رغم محاولته ترميم حُجَّة التَّشابُه، اعترف قائلاً: «أعطَت هذه المشكلة للشكَّاك مجالاً خصْباً، لأنَّه توجد وجاهة لطرَفي الإحراج معاً (أي لثقتنا في معرفتِنا للناسِ الآخرين والتَّشكيك فيها معاً). فمن جهة، نجد أنَّ العلاقة بينَ القضايا التي تَسْنِد خبرات إلى الآخرين، والقضايا التي تصِفُ

---

(1) check up.

(2) John.R. Searle.

(3) سيرل، العقل، ترجمة د. ميشيل حنا متياس، ص21 ـ 22.

(4) Alfred.J. Ayer.

سُلُوكَهُم الظَّاهر، ليست علاقة تكافؤ منطقي. ومن جهةٍ أخرى، نجد أنَّه لأنِّي أعْرِفُ أنَّ خبرات كذا وكذا تُصاحِب خبراتي، فإنِّي أستدِلُّ بدرجةٍ عاليةٍ من الاحتمال على أنَّ ليسَ للحُجَّة الآتية قوَّتَها: لأنِّي أعْرِفُ أنَّ خبرات كذا وكذا تُصاحِبُ سُلُوكي، فإنِّي أستدِلُّ بدرجةِ احتمالٍ عالية أنَّ السُّلوكَ المُشابِه الصَّادر عن الآخرين يُصاحِبهُ خبرات مشابهة لهم. قد نشُكُّ في وجاهةِ التَّعميم بهذهِ الطريقة من مثالٍ واحد، بل قد نشُكُّ في إمكانِ تحقيق نتيجة استدلال استقرائي على الإطلاق»[1].

للتخلُّص من الصُّعوبات التي واجهَت حُجَّة التَّشابه، تشبَّثَ الكثيرون بالمذهب السُّلوكي كبديل. ماذا يقول هذا البديل؟ يقول: عندما تعزو ألماً لشخصٍ ما، فأنْتَ تصدرُ حُكْماً من الممكن من حيثُ المبدأ أنْ يتم التثبُّت من صحَّتِهِ لعامة الناس... أنتَ تتحدَّث عن *السُّلوك* الذي يستجيبُ من خلالهِ الأفراد عندما يواجهونَ ظروفاً معينة. السُّلوكية كنظرية تعني أنَّ العقلَ ليس إلَّا حدوث نماذج من السُّلوك الظاهر في البيئةِ أو السُّلوك الباطن (التغيرات الفسيولوجية) داخل الجِسْم، ممَّا يكونُ موضوع ملاحظة عامة[2]. خُذ الإحساس بالألم، فالطُّبيب - في اعتقادِ العالِم السُّلوكي - يستطيع معرفة إحساسي بالألم، مجرَّد رؤيته فجوة أو تسوُّساً في الأسنان[3].

البديل السُّلوكي واجَهَ أيضاً اعتراضات قويَّة. د. زيدان يقول: هناك فرقٌ بين إحساسي المباشر بالألم ومعرفة الطَّبيب الاستدلالية بهذا الألم، أي حين يستدِلُّ من تسوُّس أسناني على إحساسي بالألم. ولذلك فعنصر الإحساس المباشر بالألم مفقودٌ في تفسير السُّلوكية. نلاحظ ثانياً أنَّ رؤية الطبيب للضِّرْسِ المريض قد لا تكفيهِ للتأكُّد من أنَّ لديَّ إحساساً بالألم، وإنَّما قد يسألُني ما إذا كنْتُ متألِّماً فعلاً، وسوفَ أقولُ لهُ إنِّي متألِّم. لكن هناك فرقٌ بين إحساسي بالألَم وقولي إنِّي في ألم، لأنِّي قد أحسُّ ألماً ولا أُعبِّر عنهُ دائماً في ألفاظ أو في سُلُوك[4]. ثمَّ افرض أنِّي في حالةِ إحساس بألمٍ فعلاً،

(1) A. L. Ayer, ***The Central Questions of Philosophy***, Penguin Books, 1973, U.K, p 132. أيضاً: آير، **المسائل الرئيسية في الفلسفة**، ترجمة د. محمود فهمي زيدان، المجلس الأعلى للثقافة، 1988، القاهرة، ص159.

(2) د. محمود فهمي زيدان، **في النفس والجسد، بحث في الفلسفة المعاصرة**، دار النهضة العربية، 1980، القاهرة، مصر، ص42.

(3) المرجع نفسه، ص136.

(4) المرجع نفسه، ص136، نقلاً عن برتراند رسل.

وجاءَ عالمٌ فسيولوجي بآلاتهِ ومُعدّاته، ولم يُلاحظ أيَّ تغيُّرٍ في الخلايا العصبيَّة في المخ ممَّا يُصاحِب الإحساسَ بالألم... فأيُّهما نُصدِّق؟ إنّنا نُصدِّق إحساس صاحب الألم، والتقرير الفسيولوجي لن يُزعْزِع خبرتي المباشرة بإحساساتي[1].

هذا الأمر من الممكن أنْ أُطبِّقهُ على غيري، فعدَم رضدي لأيِّ سُلُوك يدُلُّ على أنَّ الآخر في ألم، لا يعني أنَّ الآخرَ ليسَ في ألم فعلاً. وهكذا نجد أنَّ السُّلوكَ الظَّاهر لا يمكن أنْ يكونَ *معياراً كافياً* للحُكْمِ بوجود عقل أو مَشاعر فرَح أو ألم، أو غيرِ ذلك، عندَ الآخر.

وهكذا لم يجد الفلاسفة دليلاً حاسماً وقاطعاً على أنَّ للآخرينَ عقولاً، رغمَ أنّا نلْمَس جميعاً أنَّ عقولَنا تُحيلُنا بلا تردُّد للإيمان بذلك، انطلاقاً من الكم الهائل من الشَّواهد والقرائن الدالَّة على ذلك. لذا الفيلسوف البريطاني برتراند رسِل[2] (1872 ـ 1970) اضطرَّ لتبرير الاعتقاد بعقولِ الآخرين إلى افتراضِ مصادرة ـ ضمن خمس مصادرات ـ أطلَقَ عليها «مصادرة التَّشابه»[3]، والمصادرة قضيةٌ لا يمكن البرْهنة عليها، ولكن نُسلِّم بها أو نُصادر عليها اضطراراً.

حتى آير، رغْمَ محاولتهِ معالجة حُجَّة التَّشابه، اعترَفَ قائلاً: «لا شكَّ أنَّ كلَّ ذلك لا يطيحُ بموقفِ الشكَّاك. إذا كانَ فيلسوفُ الشَّك قادراً على إقناعِ نفسِهِ أنَّه موجودٌ في عالَم هو الكائنُ الوحيدُ الواعي فيهِ، فلا سبيلَ إلى تفنيدِ موقفِهِ. ولاَ طعنَ في موقفِهِ حتى حينَ يصِف الظَّواهر طالما أنَّه يعتقد أنَّ كلَّ شيءٍ يستمرُّ كما لو كانَ للناسِ الآخرين عقولاً بالرَّغم من أنَّهم ليسوا كذلك. كلُّ ما يمكنُني قولُهُ إنَّ موقِفَهُ ليس نظرية أجد قبولَها ضروريّاً أو نافعاً، وإذا قبلَها إنسانٌ فإنَّ خبراتي الخاصَّة تجعلُني أعْرِفُ خطأَها»[4].

والحقيقة أنَّ مشكلة عقول الآخرين ليست هي الحالة الوحيدة التي يُحيلُ فيها العقل إلى الإيمانِ بأمرٍ بأدِلَّة قابلة للتشكيك؛ فذاكرتُنا، وإيمانُنا بوقوع أحداث ماضية نتذكَّرُها جيداً، تشبه هذه المشكلة إلى حدٍّ كبير. شواهد وقرائن كثيرة، تُحيلُنا للإيمان بأمرٍ قد وقع، دون وجود ضرورة لهذه الإحالة. . .يقول آير: «نعم، يتحدَّث بعضُ

---

(1) د. محمود فهمي زيدان، في النفس والجسد، ص136 ـ 137.

(2) Bertrand Russell.

(3) The Postulate of Analogy. See: Bertrand Russell, ***Human Knowledge***, p 501 & 511-512.

(4) A. L. Ayer, ***The Central Questions of Philosophy***, Penguin Books, 1973, U.K, p 135. أيضاً: آير، المسائل الرئيسية في الفلسفة، ص162.

الفلاسفة عن *الذاكرة* كوسيلة لإدراكٍ مباشر للماضي، لكن يعني كلُّ هذا القول بأنّهم على ثقةٍ بذاكرتِهِم. وتظلُّ الحقيقة ماثلة وهي أنَّ حدوث الذكريات متَّسقة منطقيّاً دائماً مع عدَمِ وجود الحادثة الماضية التي ندَّعي تذكُّرَها. وفي ذلك يقولُ رسِل: «لا توجد استحالةٌ منطقيةٌ في افتراضِ نشأة العالَم منذُ خمس دقائق مضت مع وجودِ رهطٍ هائلٍ من ذكريات الماضي لم يقَع»! هذه نظريةٌ أظنُّ أنّه لا يقبلُها أحدٌ بجِدِّية، لكن لدينا نظريةٌ أخرى ليست مختلفةٌ جدّاً عنها. لقد قالَ الناقدُ إدموند جوس في كتابهِ *الأب والابن* ـ أحد أعضاء جماعة أخوة بليموث ـ اعتقَدَ بحساباتِ الأسقُف يوشر ـ على أساسٍ من نصوصِ الإنجيلِ ـ أنَّ العالَمَ قدْ خُلِقَ عام 4004 ق.م. ولكي يُواجِه الدَّليل العِلْمي القوي الذي رأى أنَّ العالَمَ بدأ قبلَ ذلكَ بكثير، قال: «إنَّ اللهَ قذَفَ في العالَم ظواهِرَ خادعة تُوحي بالقِدَم، لكي يمتحن إيمانَ العباد»! ومرةً أخرى، ليسَ هذا موقِفاً يمكنُ رفْضُهُ. إنَّ الفرْضَ بأنَّ كلَّ شيءٍ وُجِدَ الآن وسيستمرُّ كما لو كانَ العالَمُ موجوداً من ملايين السنين، سوف يتَّسقُ مع الوقائعِ القائمة فعلاً، تماماً كافتراض أنَّ العالَمَ وُجِدَ فعلاً من ملايين السنين. وإذا فضَّلَ أكثر الناس الافتراضَ الواقعي، فذلكَ لأنَّه أكثر بساطة، بالإضافة إلى أنّه يُعطينا نفس الفوائد التي يُعطينا إياها الفرْض الآخر»[1].

إذاً الشَّواهد والقرائن لها *شأنية* الإحالة للإيمان بأنَّ العالَم قد وُجِدَ من ملايين السنين، لكن هذه الشَّواهد والقرائن ليسَت علَّة تامة لذلك الإيمان، بدليل أنَّ البعض استطاعَ التَّشكيك بذلك. الأمر كذلك، ينطبق على الشَّواهد والقرائن التي لها *شأنية* الإحالة للإيمان بأنَّ للآخرين عقولاً. وكذا الأمر بالنسبةِ لأدِلَّةِ وجود الله.

المثير للدَّهشة، أنَّ رسِل وآير رغمَ اعترافهما بأنَّ الإنسان العقلاني يُؤمن بقضايا أساسية[2] استناداً إلى مصادراتٍ أو خبرتِهِ الشَّخصية، وإدراكهما لعُمْق مشكلة عقول الآخرين والذَّاكرة، لم يُؤمنا بالله.

في المقابل، الفيلسوف الأميركي ألفِن بلانتينجا[3] (1932 ـ . . .) كان مصيباً عندما قال: «الاعتقادُ بعقولِ الآخرين والاعتقادُ بالله هما في قاربٍ أبستمولوجي واحد. ومن ثمَّ

---

(1) A. L. Ayer, ***The Central Questions of Philosophy***, Penguin Books, 1973, U.K, p 135-136. أيضاً: آير، **المسائل الرئيسية في الفلسفة**، ص162 ـ 163.

(2) أعني بـ«القضايا الأساسية» قضايا من قبيل الاعتقاد بعقول الآخرين، واعتقادنا بوقوع بعض الأحداث الماضية اعتماداً على ذاكرتنا، واعتقادنا بالواقع الموضوعي.

(3) Alvin Plantinga.

إنْ كان الاعتقادُ بأحدِهما عقلانيّاً، فكذا التالي. لكن من الواضح أنَّ الاعتقادَ بالأول عقلاني، إذاً كذا التالي». وكتَبَ حول التقارُب الشَّديد بين الأمرين كتاباً فريداً بعنوان *الله وعقول الآخرين* 1967[1].

كذلك الفيلسوف السيِّد محمد باقر الصَّدْر (1935 ـ 1980) أصابَ عندما وضع في كتابِهِ *الأسس المنطقية للاستقراء*، عنواناً عامّاً هو «الاعتقاد بالفاعلِ العاقِل»، ودرسَ تحتَهُ موضوعان: «الاعتقاد بعقلِ الآخرين» و«إثبات الصَّانع بالدَّليل الاستقرائي» على أساس أنَّ هذين الموضوعين هما ـ في رأيه ـ مجرَّد تطبيقين للحالةِ الأولى من الشَّكل الثاني من الدَّليل الاستقرائي، وقدْ شرَحَ في كتابِهِ بشكلٍ معمَّق *الشُّروط* التي تجعل إحالة العقل من الشَّواهد والقرائن للنتيجة بنحوٍ جزمي إحالة *معقولة منطقياً*.

لسْتَ عليهم بمسيطر:

بالنسبةِ لي، الأدِلَّة على وجودِ الله كافية، وأكثر من كافية، لمن لم يُقرِّر سلفاً عدم الإيمان بالله. أما من حسَمَ أمرَهُ نهائيّاً وقرَّرَ عدم الإيمان بالله، **فأنْصَحُهُ** بعدَم قراءة هذا الكتاب.

مرة أخرى، من شأن الآية أنْ تُحيل إلى الله، لكن إحالتها إليهِ ليست مضمونة..هي تقتضي ذلك، وتعتمد على المُتلِّقي..إنْ لم يكن المتلقي راغباً بذلك، فسيقِف عند الآية، ويستغرق فيها، ويُحدِّق وينشغل بها، ثمَّ يمرُّ عليها، دون أنْ تُحيلَهُ إلى الله أبداً.

يقولُ تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾[2].

مرتضى فرج
الكويت
23 سبتمبر/ أيلول 2012
7 ذو القعدة 1433

---

(1) ***God and Other Minds.***

(2) سورة يوسف، الآية 105.

القسم الأول

الدِّين والإيمان باللّٰه

الفصل الأول:

الدِّين

«الدِّين»[1] مصطلحٌ مثيرٌ للجدل[2]، في بعض الأحيان يُعرَّف بالاعتقاد بما وراء الطبيعة وبالمُقدَّس والإلهي. وللدِّين ارتباط بالأخلاق وممارسات الإنسان التي تتجسَّد في علاقاتهِ وعباداتهِ وطقوسهِ، وله ارتباطٌ أيضاً بمؤسَّساتٍ وشخصياتٍ تدْعَمُ الاعتقادَ به.

إلى جانب ذلك، هناك مجموعةٌ من العلوم الإنسانية تُعنى بدراسة الدِّين.

فعلى المستوى الاجتماعي: يتكفَّل بدراسته *علم الاجتماع الدِّيني*، ويُدرس فيه دور الدِّين والمؤسَّسات والتنظيمات والشخصيات الدِّينية الكاريزمية (= المُلْهمة) في المجتمع.

وعلى المستوى الأنثروبولوجي: الذي يُعبَّر عنه بـ«*علم الأناسة*»، يُدرس فيه الأديان وتطوُّرها في المجتمعات المختلفة، وعلاقة الدِّين بالسِّحر والطَّوْطَم[3] والتابو[4] وغيرها من الاعتقادات.

وعلى المستوى النَّفْسي: يتكفَّل بدراسته *علم النَّفْس الدِّيني*، ويُدرس فيه الحاجة النَّفْسية للدِّين ودوافع ارتباط الإنسان به، كما يدرس فيه التجارب الدِّينية المختلفة.

وعلى المستوى التاريخي: يتكفَّل بدارسته *علم تاريخ الأديان*، ويُدرس فيه تاريخ الاعتقادات الدِّينية في الحضارات المختلفة.

وعلى مستوى المقارنة: يتكفل بدراسته *علم الأديان المقارن*، حيث يبحث عن أوجُه التشابه والاختلاف بين الأديان، سواء كانت سماوية أو غير سماوية.

---

(1) Religion.

(2) في هذا الفصل استفدت بشكل خاص من كتاب الدِّين، د. محمد عبد الله دراز، دار القلم، الكويت.

(3) Totem معبود مقدس عند القبائل البدائية يكون عادة حيواناً، لكن قد يكون أيضاً جماداً أو نباتاً أو إنساناً حيّاً أو ميتاً.

(4) Taboo الشيء المُحرَّم الذي لا يجوز ولا يحق للإنسان الاقتراب منه.

وعلى المستوى الفلسفي: تتكفَّل بدراسته *فلسفة الدِّين*، حيث يُبحث هناك عن أهمية الدِّين ودوره في حياة الناس.

تأثير الرُّؤية الكونية للباحث:

في البدء، من المهم جدّاً الالتفات إلى تأثير رؤية الباحث الكونية على النتائج التي ينتهي إليها في بحثه عن الدِّين. . .وعادة ما تكون رؤية الباحث الكونية من *المسكوت عنه*، حيث يدَّعي كثير من المشتغلين في العلوم الإنسانية المذكورة أنَّهم موضوعيون في دراساتهم وأبحاثهم، مع أنَّ الواقع يؤكد أنَّهم متأثِّرون بقناعاتِهم المُسبقة ورؤآهم تجاه الكون وموقفهم القَبْلي من الدِّين.

من الأمثلة الواضحة على ذلك عالم الأنثروبولوجيا الاسكتلندي جيمس فريزر[1] (1854 ـ 1941)، الذي أكَّدَ في كتابه *الغصن الذهبي* أنَّ الإنسانية مرَّت في تاريخها الطويل بثلاث مراحل: مرحلة السِّحر، ثم الدِّين، وأخيراً العِلْم. فالسِّحر ـ في نظرهِ ـ أسبقُ وجوداً من الدِّين، والعِلْم يُعبِّر عن مرحلة أكثر تطوراً من الدِّين!

هذا لا يقتصر على فريزر فحسب، بل إنَّ رأي معظم علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين هو أنَّ السِّحر أسبق وجوداً من الدِّين! بلغ من شيوع هذه الفكرة في الغرب وسيطرتها على الأذهان، أنْ ضاعت الأصوات التي أرادت التدليل على أنَّ فكرة الله كانت موجودة دائماً في ضمير البشرية ومنذُ أقدم العصور، وأنَّ الرَّجُل البدائي في كلِّ المجتمعات المتأخرة المعروفة لنا يؤمن بدين، ويعتبر آندرو لانج[2] (1844 ـ 1912) من أهمِّ تلك الأصوات المعارضة.

إذاً الرأي السَّائد بين عُلماء الاجتماع والأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين هو أنَّ السِّحر مهَّد لظهور الدِّين، وأنَّ معظم الممارسات والطقوس التي مارسها البدائيون والتي تتَّصل بعالم الغيبيات وبالكائنات الإعجازية أو الخارقة للطبيعة كانت ممارسات وطقوس سِحْرية، ولم يشذ فريزر عن ذلك الرأي أو يخرج عليه.

لاحظ أنَّ هذا الموقف مُتأثِّر بوضوح برؤية الباحثين الكونية، فمن يرى أنَّ الدِّين

(1) James Frazer.

(2) Andrew Lang.

والتعلُّق بالله من صميم فطرة الإنسان لا يمكن أنْ ينتهي أبداً إلى هذه النتيجة، لأنَّ الدِّين ـ وفقاً للمؤمِن بوجود فطرة ـ موجودٌ منذ أنْ وُجِدَ الإنسان.

طبعاً العلماء الآن يقفون من دراسة السِّحر والدِّين والعِلْم موقفاً يختلف كلَّ الاختلاف عن موقف فريزر ومعاصريه. فهم لا ينظرونَ إليها على أنَّها مراحل أو حالات مختلفة ومتمايزة يمُرُّ بها المجتمع الإنساني في تطوُّره، واحدة بعد الأخرى في الزَّمن، وإنَّما يعتبرونها ثلاثة أنماط من النَّشاط العقلي، أو ثلاث وجهات إلى الكون وأحداث الطبيعة، وأنَّها توجد جنْباً إلى جنْب في المجتمع الواحد وفي وقتٍ واحد يُؤثِّر بعضُها في بعض، كما تُؤثِّر بأشكالٍ ودرجاتٍ مختلفة في السُّلوك الإنساني.

لكن مع ذلك، تأثير الرُّؤية الكونية يظلُّ بالغ الوضوح في النتائج التي يخلُص إليها الباحثون حول الدِّين. وسوف تلْمَس ذلك جيداً عندما نستعرض النَّظريات التي تصدَّت لتفسير نشأة الدِّين.

الأمر المثير للاستغراب حقّاً هو أنَّ الرُّوح العامة للباحثين الغربيين تنطلق من فكرة أنَّ أساس الدِّين شيء غير منطقي، والتسليم به أمر غير عقلاني، وبالتالي لا بدَّ أنْ نبحث عن سببٍ نفْسي أو اجتماعي أو اقتصادي لتفسير نشأة الدِّين! في المقابل، نحن نرى أنَّ الفكرة القائلة إنَّ «أساس الدِّين شيء غير منطقي والتَّسليم به غير عقلاني»، هي بحدِّ ذاتها غير منطقية والتَّسليم بها غير عقلاني!

المعنى اللُّغوي:

في اللُّغة «الدِّين» من «دانَ» وتعني الخضوع والذُّل، الطَّاعة، الاقتصاص، الاقتراض، العادة، السِّيرة، الحساب، الملك، القضاء، التَّدبير، الجزاء، الإكراه، الإحسان. و«الدِّين» اسم لجميع ما يُعبَد به الله، ويعني الملَّة، والإسلام، والاعتقاد بالجَنان والإقرار باللِّسان وعمل الجوارح بالأركان.

وإذا حاولنا ردّ تلك المعاني إلى معنى واحد أو معاني مُحدَّدة، يمكن القول إنَّ كلمة «الدِّين» تارةً تؤخذ من فعل متعدٍّ بنفسِهِ: «دانَهُ يُدينُهُ»، وتارةً من فعلٍ متعدٍّ باللام: «دانَ لهُ»، وتارةً من فعلٍ متعدٍّ بالباء: «دانَ بهِ»، وباختلاف الاشتقاق تختلف الصورة المعنوية التي تعطيها الصيغة.

1) إذا قُلنا «دانَهُ دَيْناً» فإنَّنا نعني أنَّه ملَكَهُ، وحكَمَهُ وساسَهُ، ودبَّرَهُ، وقهرَهُ، وحاسبَهُ، وقضى في شأنِهِ، وجازاهُ...

فالدِّين في هذا الاستعمال يدور على معنى المُلْك والتصرُّف بما هو من شأن الملوك من السِّياسة والتَّدبير والحُكْم والقهر والمحاسبة والمجازاة. ومن ذلك ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾[1] و﴿وَإِنَّ ٱلدِّينَ لَوَٰقِعٌ﴾[2]، أي يوم المحاسبة والجزاء. وفي الحديث «الكيِّس من دانَ نفسَهُ» أي حكمَها وضبطَها. وفي المثل «كما تُدينُ تُدان»، أي كما تُحاسِب وتَحكُم على الآخرين على نفس النحو تُحاسَب ويُحكَم عليك. و«الديَّان» الحكَم القاضي.

2) وإذا قُلنا «دانَ لهُ» أردنا أنهُ أطاعَهُ وخضَعَ له. . . .

فالدِّين هنا هو الخضوع والطَّاعة، ومن ذلك ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾[3].

وواضح أنَّ المعنى الثاني ملازمٌ للأول، «دانَهُ فدانَ لهُ» أي قهرَهُ على الطَّاعةِ فخضَعَ وأطاع.

3) وإذا قُلنا «دانَ بالشَّيء» أردنا أنهُ اتَّخذَهُ ديناً ومذهباً، أي اعتقدَهُ أو اعتادَهُ أو تخلَّقَ بهِ. . .

فالدِّين هنا يعني المذهب والطريقة التي يسير عليها المرء نظريّاً وعمليّاً، ومنها ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾[4].

وهذا المعنى تابعٌ أيضاً للمعنيين السَّابقين، لأنَّ العقيدة أو الطريقة التي يسير عليها المرء ما صارت كذلك إلَّا لما لها من السُّلطان على صاحبها بحيث تدفعه للانقياد لها والالتزام باتِّباعها.

معنى واحد منظورٌ له من زوايا متعدِّدة:

ونلاحظ هنا أنَّ كلمة «دين» تشير إلى طرفين، يُعظِّم أحدهما الآخر ويخضَع له؛ فإذا وُصِفَ بها الطرف الأول (المنقاد) كانت خضوعاً وانقياداً، وإذا وُصِفَ بها الثاني (المنقاد له) كانت أمراً وسُلطاناً، وإذا نُظِرَ بها إلى الرّباط الجامع بين الطرفين (الانقياد) كانت هي طبيعة العلاقة التي تربط الطرفين والدُّستور المُنظِّم لتلك العلاقة.

ونستطيع القول إنَّ المادة كلَّها تدور على معنى الانقياد ولزومه، فإنَّ الدِّين وفقاً

---

(1) سورة الحمد، الآية 4.

(2) سورة الذاريات، الآية 6.

(3) سورة التوبة، الآية 29.

(4) سورة الكافرون، الآية 6.

للاستعمال الأول هو إلزام الانقياد، ووفقاً للثاني هو التزام الانقياد، ووفقاً للثالث هو المبدأ الذي يلتزم الانقياد له.

تعريفُ الإسلاميين للدِّين:

شاع بين الإسلاميين القول إنَّ الدِّين هو «وضعٌ إلهيٌ لأُولي الألباب يتناول الأصول والفروع»، وأنَّه «ما يُدانُ بهِ منَ الطَّاعات مع اجتنابِ المُحرَّمات»، وأنَّه «وضعٌ إلهيٌ سائقٌ لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو خيرٌ بالذَّات»، وأنَّه «وضعٌ إلهيٌ سائقٌ لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذَّات قلبياً كان أو قالبياً».

السيِّد الطَّباطبائي[1] (1892 ـ 1982) ـ في تفسيرهِ الميزان ـ يقول: «ليسَ الدِّينُ إلَّا سُنَّة الحياة والسَّبيلِ الذي يجبُ على الإنسانِ أنْ يسلُكها حتى يسعَد في حياتِهِ، فلا غايةَ للإنسانِ يتبعُها إلَّا السَّعادة، وقد هُدِيَ كلُّ نوعٍ من الخليقةِ إلى سعادتهِ التي هي بُغيةُ حياتهِ بفطرتهِ، وجُهِّزَ في وجودهِ بما يُناسب غايتَهُ من التجهيز، ربَّنا الذي أعطى كلَّ شيءٍ خَلقهُ ثم هدى»[2].

تعريفُ الغربيين للدِّين:

الغربيون عرَّفوا الدِّين بأنحاءٍ شتى، ماركوس سيسرون[3] (106 ق. م ـ 43 ق.م) في كتابه *عن القوانين* عرَّفهُ بأنَّه «هو الرِّباط الذي يصِل الإنسان بالله».

وعرَّفَهُ إيمانويل كانط[4] (1724 ـ 1804) في كتابِهِ *الدِّين في حدود العقل* بأنَّه «هو الشُّعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهيَّة».

وعرَّفَهُ فريدريك شلايرماخر[5] (1768 ـ 1834) في *مقالات عن الدِّيانة* بأنَّ قوامَهُ هو «شعورُنا بالحاجة والتَّبعية المطلقة».

---

(1) من أبرز فقهاء الإمامية، ومن أعظم فلاسفة هذا العصر، له إسهامات بالغة الأهمية في الفلسفة وتفسير القرآن الكريم. له حوارات منشورة مع الفيلسوف الفرنسي المعروف هنري كوربان، وكثير من فلاسفة إيران المعاصرين من تلامذته أو المتأثرين به. من أبرز مؤلفاته **أصول الفلسفة والمذهب الواقعي**، شرحه وعلق عليه تلميذه الشيخ مرتضى المطهري.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 16، ص183.

(3) Marcus Cicero.

(4) Immanuel Kant.

(5) Friedrich Schleiermacher.

وعرَّفَهُ ماكس مولِر[1] (1823 ـ 1900) في كتابه *نشأة الدِّين ونموِّه* بأنَّه «هو محاولة تصوُّر ما لا يمكن تصوُّره، والتعبير عمَّا لا يمكن التعبير عنه، هو التطلُّع إلى اللانهائي، هو حبّ الله.

وعرَّفَهُ إدوارد تايلور[2] (1832 ـ 1917) في كتابه *المدنيَّات البدائية* بأنَّه «هو الإيمان بكائناتٍ رُوحية».

وعرَّفَهُ إميل دوركايم[3] (1858 ـ 1917) في *الصُّور الأولى للحياة الدِّينية* بأنه «مجموعة متساندة من الاعتقادات والأعمال المتعلِّقة بالأشياء المقدَّسة، اعتقادات وأعمال تضُم أتباعها في وحدةٍ معنويةٍ تسمى «الملَّة».

أوجه الاتفاق بين الأديان:

من خلال دراسة الأديان المختلفة، يمكن وضع قائمة أوَّلية بأوجه الاتفاق بين الأديان (وهي بالتأكيد غير نهائية بل قابلة للتعديل والمناقشة):

1) الأديان تؤمن عادةً بوجودِ إله (أو آلهة) خالِق للكون، مُتحكِّم بهِ، ومهيمن عليهِ وعلى البشَر[4]. بعبارةٍ أخرى الأديان تؤمن بوجود قوَّة سارية في الكون ومهيمنة عليه.

2) الأديان تُميِّز عادةً بين عالَم الغَيْب (ما وراء المادة)، وعالَم الشَّهادة (المادة). عالَم الغَيْب ينطوي على كائناتٍ روحية مجرَّدة، وعالَم الشَّهادة ينطوي على كائناتٍ مادِّية.

3) الأديان تحترم عادةً وتُبجِّل بنحوٍ استثنائي، ومن خلال طقوس معيَّنة، الذَّات الإلهيَّة وما يتَّصِل بها. وما يُحترَم ويُبجَّل بنحوٍ استثنائي يُسمى في الأدبياتِ الإنسانيَّة بـ «المُقدَّس»[5].

4) الأديان تطلُب عادةً من أتباعها الالتزام بالفضائل الأخلاقية واجتناب الرَّذائل الأخلاقية.

---

(1) Max Muller.

(2) Edward Tylor.

(3) Emile Durkheim.

(4) المتداول عن الدِّين البوذي أنَّه لا يتطلَّبُ إيماناً بإله...لكن هذا ـ بالنسبة إلينا ـ قابل للمناقشة، فالأمر يعتمد على مفهومنا عن «الإله» و«الفطرة».. وغيرها من المفاهيم الأساسية في هذا المجال. راجع الكتاب الرائع لـ«رضا شاه كاظمي» بعنوان الأرضية المشتركة بين الإسلام والبوذية، مع مقدمة لـ«الدالاي لاما». Reza Shah Kazemi, COMMON GROUND BETWEEN ISLAM & BUDDHISM, Fons Vitae, 2010, Canada.

(5) The Holy.

5) الأديان تحُثُّ عادةً أتباعها على الصَّلاة، وإنْ اختلفت في كيفيتها، ومن خلال الصَّلاة يتمّ التعبير عن الخضوع للذَّاتِ الإلهيَّة.

6) الأديان تُوفِّر عادةً لأتباعها رؤية كونية تُفسِّر كيفية خلْق العالَم، والسَّماوات والأرض، والموت وآليَّة الثواب والعقاب، وكيفية تنظيم الله لشؤون العالَم.

ملاحظات:

1) الحقيقة أنَّ بعض التعاريف ضيَّقت مفهوم الدِّين حتى حصرَتْهُ في الأديان الصَّحيحة المستندة إلى الوحي السَّماوي، فصارَ لا يشمَل إلَّا «أهل الكتاب». . . .ومنهم بالتأكيد اليهودية والنصرانية والإسلام، وفي شمول أهل الكتاب للمجوس (الزَّرادشتيين) والصَّابئة نقاشٌ بين الفقهاء المسلمين.

2) وربَّما ضيَّق المسلمون مفهوم الدِّين حتى حصَروهُ في الإسلام وحدَهُ، استناداً لقولهِ تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَـٰمُ﴾[1].

3) وربَّما وسَّعه آخرون حتى يشمل الأديان التي هي ـ في نظرنا ـ وليدة الخيالات والأوهام، وتشمل عبدة الأوثان والحيوان والكواكب. . .إلخ، استناداً لقولهِ تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾[2].

4) وربَّما وسَّعه آخرون أكثر من ذلك، ليشمَل الرُّؤى الكونية، وإنْ لم يتعاطَ أتباعُها معها على أنَّها دين، كالرُّؤية الكونية المادِّية التي انبثقت منها اتِّجاهات فلسفية مختلفة، كالماركسية والوضعية المنطقية والوجودية المُلْحِدَة والبنيوية والتفكيكية وغيرها من الاتِّجاهات.

5) المرحوم د. محمد عبد الله دراز في كتابهِ *الدِّين* يقول بأنَّا لو أرَدْنا تعريف الدِّين كحالةٍ ذاتيةٍ نفسية[3]، أي كتديُّن، قُلنا إنَّه «الاعتقاد بوجود ذات ـ أو ذوات ـ غيبية، عُلْوية، لها شعورٌ واختيار، ولها تصرُّفٌ وتدبيرٌ للشُّؤون التي تعني الإنسان، اعتقاداً من شأنهِ أنْ يبعَث على مناجاة تلك الذَّات السَّامية في رغبةٍ ورهبة، وفي خُضوعٍ وتمجيد». ويختصر هذا التعريف قائلاً بأنَّ الدِّين هو «الإيمان بذاتٍ إلهية جديرةٌ بالطَّاعةِ والخُضوع». وإذا أرَدْنا تعريف الدِّين كحقيقةٍ خارجية[4]، قُلنا إنَّهُ «هو جملة

---

(1) سورة آل عمران، الآية 19.

(2) سورة الكافرون، الآية 6.

(3) Subjective state.

(4) Objective fact.

النواميس النَّظرية التي تُحدِّد صفات تلك القوَّة الإلهية، وجملة القواعد العمليَّة التي ترسم طريق عبادتها».

ضرورة التمييز بين الدِّين والشريعة:

إنْ أردنا استنباط معنى محدَّداً لـ «الدِّين» في القرآن الكريم، يمكن أنْ نقول إنَّه هو «الصراط المستقيم الذي خطَّهُ اللهُ لكلِّ أبناء البشر في كلِّ زمانٍ ومكان، ويتمثَّل في التسليمِ المطلق والانقيادِ الكامل للهِ بوصفهِ المالك الحقيقي لهم».

1) من أبرز خصائص هذا الدِّين أنَّهُ منسجمٌ تماماً مع فطرةِ الإنسان؛ لأنَّ الإنسانَ بفطرتهِ يعشَق ويخضَع وينقاد للكمالِ المطلق، والقوَّة المطلقة، والغنى المطلق، وإنْ أخطأ في أحيانٍ كثيرة في تشخيصِ الكمال المطلق، والقوَّة المطلقة، والغنى المطلق.

2) والخاصيَّة الأخرى لهذا الدِّين أنه لا يقبَل التغيير والتحويل مع مرورِ الزَّمن وتطوُّر الأجيال، لأنَّ الفطرة في ذاتِها غير قابلة للتغيير والتبديل، والحاجات المعنوية الأساسية للإنسان غير قابلة للتغيُّر والتطوُّر مع الزمن.

وهذا ما يُعبِّر عنهُ تعالى في قولهِ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1].

هذه الآية تريد أنْ تقول: قُمْ وقِفْ ووجِّه كلَّ وجودك للدِّين المائل عن كلِّ اعوجاج.. تلك هي فطرة وخِلْقة الله التي خلَقَ الناسَ عليها، التي لو تُركَت لشأنِها لسارَت على هذا الطريق، وطالما أنَّها فطرة راسخة في صميمِ نفس الإنسان، إذاً لا تبديل لطبيعتِها الأساسية، ذلك الدِّين المستقيم، ولكنَّ أكثرَ الناس لا يعلمون هذه الحقيقة الجوهرية والمهمة والمؤثِّرة في مسار وحركة الإنسان.

وثمَّة روايات في كتاب *أصول الكافي* يُسأل فيها الإمام جعفر الصادق عليه السلام عن المراد من قولهِ تعالى ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ﴾[2]، وقوله تعالى ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً﴾[3]، فيجيبُ عليه السلام في بعضِها أنَّها التَّوحيد[4]، وفي بعضِها الآخر أنَّها الإسلام[5]... ولا تعارُضَ بين الأمرين.

---

(1) سورة الروم، الآية 30.

(2) سورة الروم، الآية 30.

(3) سورة البقرة، الآية 138.

(4) الكليني، **أصول الكافي**، ج2، باب فطرة الخلق على التوحيد، ح1، ح2.

(5) المرجع السابق، ج2، باب في أن الصبغة هي الإسلام، ح2، ح3.

هذا الدِّين الذي أقرَّه الله يُسمى في لغةِ القرآن الكريم بـ«الإسلام»، و«ملَّة إبراهيم»، و«فطرة الله»، و«صبغة الله». والشِّعار الأساسي الذي يرفعه للتعبير عنه: «لا إله إلَّا الله» و«الله أكبر».

وفقاً للمفهوم القرآني؛ الدِّين الوحيد الذي يُقِرُّه الله هو الإسلام، بمعنى *التَّسليم والانقياد الكامل لله* وحدَهُ لا شريكَ له.

يقولُ تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَـٰمُ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾[1].

ويقولُ تعالى أيضاً: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَـٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ﴾[2].

هذا هو الدِّين، أما الشَّريعة فتعني مجموعة الأوامر والنواهي التي يمكن من خلالِها أنْ يُجسِّد الإنسان تسليمَهُ المطلق وانقيادَهُ الكامل للهِ.

على هذا الأساس، الشَّريعة قد ينالها التغيير مع مرورِ الزَّمن وتطوُّر المجتمعات وتكامُل الأمم، بخلاف الدِّين. فرغم تصريح القرآن بوحدةِ الدِّين، كشَفَ لنا عن تعدُّد الشرائع، يقولُ تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[3]. ويقولُ أيضاً: ﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ...﴾[4].

ومسألة نسْخ الشَّرائع من المسائل الحيوية، التي من خلالِها يُلبِّي الدِّين الحاجات المتغيِّرة للإنسان. فالحاجة الثابتة بالنسبة للإنسان هي الارتباط بالمُطْلق والتسليم والانقياد الكامل له. لكن طالما أنَّ إدراكات الإنسان تتطوَّر، وعلاقته مع الطَّبيعة ومع أخيهِ الإنسان تتغيَّر، كان لا بدَّ للشَّريعة أنْ تتغيَّر استجابةً لهذا التغيُّر. إذاً ثمَّة حاجة معنوية ثابتة يُلبِّيها الدِّين، وحاجات حيوية متغيِّرة تُلبِّيها الشَّرائع التي ينْسَخُ الجديدُ منها القديم[5].

مذاهب حول نشأة الدين:

ظهرت مذاهب متعدِّدة في تفسير نشأة الدِّين، من أبرزها، مذهب التطوُّر التقدُّمي، ومذهب التوحيد الفِطْري.

---

(1) سورة آل عمران، الآية 19.

(2) سورة آل عمران، الآية 85.

(3) سورة المائدة، الآية 48.

(4) سورة آل عمران، الآية 50.

(5) قد يقال: لكن الحديث يقول «**حلالُ محمَّد حلالٌ إلى يوم القيامة وحرامُهُ حرامٌ إلى يوم القيامة**»... فلماذا صارت شريعة النبي محمد ﷺ ثابتة؟ أقول: ثبات شريعته يعني ثبات العناوين الأولية لتلك التشريعات، وهذا لا يحول دون تغير عناوين الوقائع، فالوقائع المتغيرة تجعل ما كان ينطبق عليه عنواناً أولياً، ينطبق عليه عنواناً ثانوياً جديداً...وهذا المعنى دقيق للغاية، لا يسعني شرحه هنا.

1. **مذهب التطوُّر التقدُّمي**: هو المذهب الذي يرى أنَّ الدِّين بدأ في صورة الخرافة والوثنية، وأنَّ الإنسان أخذ يترقَّى في دينهِ على مدى الأجيال حتى وصَلَ إلى الكمال فيه بالتوحيد، كما تدرَّجَ نحو الكمال في علومهِ وصناعاتهِ، حتى زعَمَ بعضُهُم أنَّ عقيدة *الإله الواحد* عقيدة جدٌّ حديثة، وأنَّها وليدة عقلية خاصَّة بالجِنْسِ السَّامي.

سادَ هذا المذهب في أوروبا في القرن التاسع عشر، في أكثر من فرع من فروع العلوم، وحاول تطبيقه على تاريخ الأديان عددٌ من العلماء، منهم هربرت سبنسر[1] (1820 ـ 1903)، وإدوارد تيلور، وجيمس فريزر، وإميل دوركايم، وغيرهم، وإن اختلفت وجهات نظرهم في تحديد صورة العبادة الأولى وموضوعها.

2. **مذهب التوحيد الفِطْري**: هو المذهب الذي يُقرِّر بالطُّرق العِلْمية بطلان المذهب السابق، ويُثْبِت بالعكس أنَّ عقيدة الخالق الأكبر هي أقدَم ديانة ظهرَت في البشرية، مستدلاً بأنَّها لم تنفك عنها أمة من الأمم في القديم والحديث. وعلى هذا الأساس، لا تكون الوثنيات إلَّا أعراضٌ طارئة، أو أمراضٌ متطفِّلة، بجانب هذه العقيدة العالمية الخالدة.

وقد انتصرَ لهذا المذهب جمهور من علماء الأجناس، وعلماء الإنسان، وعلماء النَّفس. من أشهرهم أندرو لانج الذي أثبتَ وجود عقيدة *الإله الأعلى* عند القبائل الهمجية في أستراليا وأفريقيا وأميركا. ومنهم دومينيك شرويدر[2] (1910 ـ 1974) الذي أثبتها عند الأجناس الآرية القديمة، وكارل بروكلمان[3] (1868 ـ 1956) الذي وجدها عند السَّاميين قبل الإسلام، وولهيلم شميدت[4] (1868 ـ 1954) عند الأقزام وعند سكان أستراليا الجنوبية الشرقية. وقد انتهى بحث شميدت هذا إلى أن فكرة *الإله الأعظم* توجد عند جميع الشُّعوب الذين يُعدُّون من أقدَمِ الأجناس الإنسانية[5].

فرضيات حول نشأة الدِّين:

ظهرت أيضاً فرضيَّات متعدِّدة في تفسير نشأة الدِّين، وكأنَّها اتَّفقت جميعها على أنَّ الدِّين شيءٌ غير منطقي، والتَّسليم به أمرٌ غير عقلاني، وبالتالي لا بدَّ أنْ نبحث عن سببٍ نفْسي أو

(1) Herbert Spencer.

(2) Dominic Schroder.

(3) Carl Brockelman.

(4) Wilhelm Schmidt.

(5) دراز، الدِّين، ص166 ـ 167.

اجتماعي أو اقتصادي لتفسير نشأة الدِّين . . . من خلال هذا الموقف المُسبَق من الدِّين، نستطيع أنْ نتبيَّن بوضوح تأثير الرُّؤية الكونية للمفكِّر أو الباحث على النتائج التي ينتهي إليها في دراسته للدِّين. ونستعرض أبرز هذه الفرضيَّات مع التعليق عليها في الجدْول التالي:

	الفرضيَّة	مضمونها	القائل بها	تعليق
1	الدِّين وليدُ الخوف والرُّعب من مظاهر الطبيعة	رغبة الإنسان في الأمن دفعَتْهُ لافتراض وجود إله يحتمي به من مظاهر الطَّبيعة كما يحتمي ويرتمي الطِّفل في أحضانِ أبيه	برتراند رسل	الشُّعور بالأمن والطُّمأنينة هو وليد الدِّين، وليس العكس. . .هذا بمثابة وضع للعربة أمام الحصان. ولو كان الدِّين وليد خوف وحصيلة رُعب لكانَ أكثر الناس تديُّناً على مرِّ التاريخ هم أشدّهم خوفاً وأسرعهم هلعاً مع أنَّ الذين حملوا مشعل الدِّين على مرِّ الزمن كانوا من أقوى الناس نفساً وأصلبهم عوداً
2	الدِّين وليدُ الجهل بأسباب الحوادث الطَّبيعية	جهل الإنسان بأسباب الزلازل والبراكين والفيضانات والخسوف والكسوف. .إلخ، دفعه لنسبة وقوع هذه الحوادث إلى كائنٍ غيبي. لكن مع تقدُّم العِلْم واكتشاف أسباب الحوادث الطَّبيعية زالت الحاجة للإيمان بالله		لا تنافي مطلقاً بين الإيمان بوجود أسباب للحوادث الطَّبيعية مع الإيمان بكون الله هو مُسبِّب الأسباب، لأنَّ الأسباب الطَّبيعية في امتداد سببيَّة الله للحوادث
3	الدِّين وليدُ تناقض طبقي	الدِّين من صُنْع مستغِلِّين ظالمين تكريساً لاستغلالِهم أو مستغَلِّين مظلومين تنفيساً لهم	الماركسية	الإيمان بالله سبَقَ في تاريخ البشرية أي تناقض طبقي. الإيمان بالقضاء والقَدَر لا يتنافى مع الإيمان بحرية الإنسان، ولا يُبرِّر السُّكوت أمام الظَّالم، ومواجهة الظَّالمين والوقوف إلى جانب المظلومين من أبرزِ مبادئ الدِّين.

4	الدِّين وهم. هذا الوهم وليدُ الكبْت الجنْسي	الإنسان هو الذي صنَعَ بوهمِهِ الدِّين. فحينما يعجَز عن مواجهة القوى الخارجية والقوى الغريزية داخل نفسه ـ ولا يستطيع استخدام عقله ـ لا يجد مفرّاً من كبْت قواهُ الغريزية في منطقة اللاشعور أو التَّحايُل عليها مستعيناً بقوى عاطفية أخرى. . . هنا تنشأ حالة من *الوهم* التي تظهر عند الإنسان نتيجة نكوص وتكرار تجربة الطِّفل الذي يشعُر أنَّ أباهُ يحميه.	سيغموند فرويد	من غير المقبول ردّ وتحليل كل القضايا إلى مسألة الكبْت الجنْسي واختزال إنسانية الإنسان في هذا الجانب من شخصيتهِ.

نظرية الحاجة إلى المُطْلق:

للسيِّد محمد باقر الصَّدْر[1] (1935 ـ 1980) نظرية في الدِّين، سأتعاطى معها على أنَّها تُفسِّر نشأة الدِّين، وأُعبِّر عنها بـ«نظرية الحاجة إلى المطلق». السيِّد الصَّدْر يتناول هذهِ النَّظرية في موضعين ـ على الأقل ـ في كتابهِ *نظرة عامَّة في العبادات*، ومحاضراته حول *عناصر المجتمع في القرآن الكريم*.

السيِّد الصَّدْر يرى أنَّنا لو تجاوزنا المشاكل المتنوِّعة والهموم المتباينة لحياةِ الإنسان اليومية، ونفَذْنا إلى عُمْق مشكلة الإنسان وجوهرها، نستطيع أنْ نصيغها بمشكلتين رئيسيَّتين:

المشكلة الأولى: الضَّياع واللاانتماء. وهذا يُمثِّل الجانب السَّلْبي من المشكلة.

المشكلة الثانية: مشكلة الغُلُو في الانتماء والانتساب. . . . بتحويل الحقائق النِّسبية التي ينتمي إليها إلى مطلق. وهذا يُمثِّل الجانب الإيجابي من المشكلة.

وقد أطلَقَت الشَّريعة الخاتِمة على المشكلة الأولى اسم «الإلحاد»، باعتبارهِ المثَل الواضِح لها. وأطلَقَت على المشكلة الثانية اسم «الوثنيَّة» و«الشِّرْك»، باعتبارهِ المثَل

(1) من أبرز فقهاء الإمامية المعاصرين، زعيم سياسي، وفيلسوف كبير، تميّز بالعبقرية والنبوغ، استشهد على يد الديكتاتور العراقي صدام حسين.

الواضِح لها أيضاً. ونضال الإسلام المستمر ضِدّ الإلحاد والشِّرك هو في حقيقتِهِ الحضارية نضال ضدّ المشكلتين بكاملِ بُعدَيهما التَّاريخيين.

وتلتقي المشكلتان في نُقطةٍ واحدةٍ أساسيَّة، وهي: إعاقة حركة الإنسان في تطوُّرِهِ عن الاستمرار الخلاق المُبدِع الصالِح، لأنَّ مشكلة الضَّياع تعني بالنسبةِ إلى الإنسان أنَّهُ صيرورة مستمِرَّة تائهة، لا تنتمي إلى مُطْلق، يسندُ إليه الإنسانُ نفسَهُ في مسيرتِهِ الشاقَّة الطَّويلة المدى، ويستمِدُّ من إطلاقِهِ وشمولِهِ العونَ والمدَد والرُّؤية الواضحة للهدَف، ويربط من خلالِ ذلك المُطْلق حركتَهُ بالكون، بالوجودِ كلِّه، بالأزلِ والأبد، ويُحدِّد موقعَهُ منه وعلاقتَهُ بالإطارِ الكوني الشَّامل. فالتحرُّك الضَّائِع بدون مُطْلق، تحرُّك عشوائي، كريشة في مهبِّ الرِّيح، تنفعِل بالعوامل من حولِها، ولا تُؤثِّر فيها. وما من إبداعٍ وعطاءٍ في مسيرةِ الإنسان الكبرى على مرِّ التَّاريخ، إلَّا وهو مرتبطٌ بالاستنادِ إلى مُطْلقٍ، والالتحام معه في سيرٍ هادف.

غير أنَّ هذا الارتباط نفسَهُ يُواجِه من ناحيةٍ أخرى الجانِب الآخر من المشكلة، أي مشكلة الغُلُو في الانتماء بتحويلِ النِّسبي إلى مُطْلق. وهي مشكلة تُواجِه الإنسان باستمرار؛ إذْ ينسج ولاءَهُ لقضيةٍ لكي يمُدُّهُ هذا الولاء بالقُدْرةِ على الحركةِ ومواصلةِ السَّير. إلَّا أنَّ هذا الولاء يتجمَّد بالتَّدريج، ويتجرَّد عن ظُروفِهِ النِّسبية التي كانَ صحيحاً ضِمْنَها، وينتزع الذِّهن البشري منهُ مُطْلقاً لا حدَّ له، ولا حدَّ للاستجابةِ إلى مطالبِهِ. وبالتَّعبير الدِّيني «يتحوَّل إلى إلهٍ يُعبَد» بدلاً عن حاجةٍ يُستجابُ لإشباعِها. وحينما يتحوَّل النِّسبي إلى مُطْلق، إلى إلهٍ من هذا القبيل، يُصبحُ سبباً في تطويقِ حركة الإنسان، وتجميد قُدْراته على التطوُّرِ والإبداع، وإقعادِهِ عن ممارسةِ دوره الطبيعي المفتوح في المسيرة: ﴿لَّا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا﴾[1].

فكلُّ محدود ونسبي ـ كالقبيلة أو العِلْم الحديث أو غير ذلك ـ إذا نسَجَ الإنسانُ منه في مرحلةٍ ما مُطْلقاً يرتبط بِهِ على هذا الأساس، يصبح في مرحلةِ رُشْدٍ ذهني جديد قيْداً على الذِّهن الذي صنعَهُ، بحُكم كونه محدوداً ونسبيّاً. فلا بُدَّ للمسيرة الإنسانية من مُطْلق، ولا بُدَّ أنْ يكون مُطْلقاً حَقيقيّاً، يستطيع أنْ يستوعب المسيرة الإنسانية ويهديها سواءَ السَّبيل، مهما تقدَّمت وامتدَّت على خطِّها الطَّويل، ويمحو من طريقِها كلَّ الآلهة الذين يُطوِّقون المسيرة ويُعيقونَها، وبهذا تُعالج المشكلة بقُطْبَيْها معاً.

---

(1) سورة الإسراء، الآية 22.

وهذا العلاج يتمثَّل فيما قدَّمَتْهُ شريعة السَّماء إلى الإنسان على الأرض من عقيدةِ «الإيمان بالله»، بوصْفِهِ المُطْلق، الذي يمكن أنْ يربط الإنسان المحدود مسيرتَهُ بهِ، دون أنْ يُسبِّب له أيَّ تناقُض على الطَّريقِ الطَّويل. فالإيمان بالله، يُعالج الجانب السَّلْبي من المشكلة، ويرفُض الضَّياع والإلحاد واللاانتماء. إذْ يضَع الإنسان في موضِعِ المسؤولية، وينيط بحركتهِ وتدبيرهِ الكون، ويجعَلهُ خليفةَ الله في الأرض.

كما أنَّ الإيمان يُعالِج الجانب الإيجابي من المشكلة ـ مشكلة الغُلُو في الانتماء ـ من خلالِ تحويل المحدود والنِّسبي ـ الذي يرتبط بهِ الإنسان ـ إلى مُطْلق، خلال عملية تصْعيد ذهني، وتجريد للنِّسبي من ظروفهِ وحدودهِ. وأما المطلق الذي يُقدِّمهُ الإيمان باللهِ للإنسان، فهو لم يكُن من نسيجِ مرحلة من مراحل الذِّهن البشري، ليُصبِح في مرحلةِ رُشْدٍ ذهني جديد قيْداً على الذِّهْنِ الذي صنعَهُ. ولم يكن وليد حاجة محدودة لفردٍ أو فئة، ليتحوَّل بانتصابهِ مطلقاً إلى سلاحِ بيدِ الفرد أو الفئة لضمان استمرار مصالِحها غير المشروعة.

فاللهُ مُطْلق لا حُدودَ له، ويستوعب بصفاتهِ الثُّبوتيَّة كلّ المُثُل العُلْيا للإنسان، من إدراكٍ وعلمٍ وقدرةٍ وقوةٍ وعدْلٍ وغنى. وهذا يعني أنَّ الطريقَ إليهِ لا حدَّ له، فالسَّير نحوهُ يفرض التحرُّك باستمرار، وتدرُّج النِّسبي نحو المطلق بدون توقُّف.

ومن ناحيةٍ أخرى، فإنَّ الارتباط باللهِ بوصفهِ المُطْلق، الذي يستوعب تطلُّعات المسيرة الإنسانية كلّها، يعني في الوقتِ نفسهِ، رفض كلّ تلك المطلقات الوَهْميَّة التي كانت تُشكِّل ظاهرة الغُلُو في الانتماء، وخوْض حرب مستمرَّة ونضال دائم ضدّ كلّ ألوان الوثنيَّة والتأليه المصطنَع. وبهذا يتحرَّر الإنسان من سرابِ كلّ تلك المطلقات الكاذبة، التي تقِف حاجزاً دونَ سيرهِ نحوَ الله، وتُزوِّر هدفَهُ وتُطوِّق مسيرتَهُ.

ثمَّ يربط السيِّد الصَّدْر بين تلكَ الحقيقة وهدَف الأديان الإلهية، فيقول: نحنُ إذا لاحظنا الشِّعار الرَّئيسي الذي طرحَتْهُ السَّماء بهذا الصَّدَد «لا إله إلّا الله»، نجد أنَّها قرنَت فيهِ بين رفض كلّ مُطْلَق مصطنَع «لا إله»، وشدِّ المسيرة الإنسانية إلى المُطْلق الحقّ «إلّا الله». وقد جاء تاريخ المسيرة في واقعِ الحياة على مرِّ الزمن ليُؤكِّد الارتباط العُضْوي بين هذا الرَّفْض وذلك الشَّد الوثيق الواعي إلى اللهِ. فبقدَرِ ما يبتعِد الإنسان عن الإلهِ الحق، ينغَمِس في متاهاتِ الآلهة والأرباب المتفرِّقين. فالرَّفْضُ والإثبات المندمجان في «لا إلهَ إلّا الله»، هما وجهان لحقيقةٍ واحدة، وهي حقيقة لا تستغني عنها المسيرة الإنسانية على

مدى خطِّها الطَّويل، لأنَّها الحقيقة الجديرة بأنْ تُنقِذ المسيرة من الضَّياع، وتُساعد على تفجير كلّ طاقاتها المبدعة، وتُحرِّرها من كلِّ مطلق كاذب مُعيق.

كما يربط السيِّد الصَّدْر بين «العبادات المفروضة في الدِّين» بـ«الإشباع السَّوي لحاجةِ الارتباط إلى المطلق»، بوصفِها التَّعبير العمَلي لهذا الإشباع. فالشُّعور العميق بالتطلُّع نحوَ الغَيْب والانشداد إلى المطلق، لا بدَّ لهُ من توجيهٍ يُحدِّد طريقة إشباع هذا الشُّعور، ومن سلوكٍ يُعمِّقه على نحوٍ يتناسَب مع سائر المشاعر الأصليَّة في الإنسان. ويرى الصَّدْر أنَّ العبادات هي التي تقوم بدورِ التَّعميق لذلكَ الشُّعور، لأنَّها تعبيرٌ عملي وتطبيقي لغريزةِ الإيمان[1].

وعلى هذا الأساس، السيِّد الصَّدْر يُفسِّر قولَهُ تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾؟![2]، بأنَّهُ هوى تصاعَدَ تصاعُداً مصطنَعاً، فأصبحَ هو المثَل الأعلى، هو الغاية القُصْوى لهذا الفرد أو ذاك[3]. ويُفسِّر الطَّاغوت في قولهِ تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱجْتَنَبُوا۟ ٱلطَّـٰغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ﴾[4]، بالقِوى التي تُحاول أنْ تُحوِّل الواقع المحدود إلى مُطْلق، وتحصُر الجماعة البشرية في إطارِ هذا المحدود[5]. ويُفسِّر قولَهُ تعالى: ﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَـٰنٍ﴾[6]، بالمُثُل المنخفضة أو الأقزام المُتعَملِقة، والتي هي نتاجاً إنسانياً[7]. ويُفسِّر قولَهُ تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَـٰقِيهِ﴾[8]، بأنَّ لغة الآية التحدُّث عن واقعٍ ثابتٍ وحقيقةٍ قائمة، وهي أنَّ كلَّ سيرٍ وكلَّ تقدُّم للإنسانِ في مسيرتهِ التاريخية الطويلة الأمد، هو تقدمٌ وسيرٌ نحوَ الله. حتى تلكَ الجماعات التي تمسَّكت بالمُثُل المنخفضة وبالآلهة المصطنَعة (المحدودة)، واستطاعَت أنْ تُحقِّق لها سيراً ضمن خطوة على هذا الخطِّ الطَّويل، حتى هذهِ الجماعات ـ التي يُسمِّيها القرآن بـ«المشركين» ـ يسيرون هذهِ الخطوة نحو الله.

(1) محمد باقر الصدر، **نظرة عامة في العبادات**، ص21 ـ 34.
(2) سورة الفرقان، الآية 43.
(3) محمد باقر الصدر، **المدرسة القرآنية**، ص147.
(4) سورة الزمر، الآية 17.
(5) محمد باقر الصدر، **المدرسة القرآنية**، ص153.
(6) سورة النجم، الآية 23.
(7) محمد باقر الصدر، **المدرسة القرآنية**، ص186.
(8) سورة الانشقاق، الآية 6.

إلّا أنَّ هناك فَرْقاً ـ كما يقول السيِّد الصَّدْر ـ بين تقدُّم مسؤول وتقدُّم غير مسؤول؛ فحينما تتقدَّم الإنسانية في هذا المسار واعية على المثَلِ الأعلى (= اَلمُطْلق) وعْياً موضوعيّاً، يكون التقدُّم مسؤولاً، أي يكون *عبادة* حسب لُغَة الفقه. أما حينما يكون التقدُّم منفصلاً عن الوعي على ذلكَ المثَل، فهو تقدمٌ وسيرٌ نحوَ الله على أيِّ حال، لكنَّهُ تقدمٌ غير مسؤول. إذاً كلُّ تقدُّم هو تقدمٌ نحو الله، حتى أُولئكَ الذين ركضوا وراءَ سراب. فإنَّ الذينَ يركُضُونَ وراءَ المُثُلِ المنخفضة، حينما يصِلوا إلى السَّراب لا يجدُونَ شيئاً، ويجدونَ اللهَ عندَهُ، فيوفِّيهم حسابَهم[1].

إذاً نشأة الدِّين تُفسَّر ـ وفقاً لهذهِ النَّظرية ـ على أساس حاجة الإنسان الأصيلة إلى المُطْلَق.

الإله الذي نُؤمِن به:

قبل أنْ أُنْهي هذا الفصل، من المناسب أنْ أُشير إلى إشكال يتداوله بعض المُلْحدين كذريعة لعدَم الإيمان باللهِ. هم يتساءلون: عن أيِّ إلهٍ يتحدَّث المؤمنون بالله؟ عن الإله الشَّمس الذي عبدَهُ الإنسان في قديم الزَّمان في مصر وبابل؟ أم عن إله الهندوس الذي عبدَهُ الإنسان في الهند؟ أم عن إله الزَّرادشتية الذي عبدَهُ الإنسان في فارس؟ إم عن إله اليهود الذي عبدَهُ بنو إسرائيل؟ أم عن إله المسيحيين الذي عبدَهُ الرُّومان وآخرون في الشَّرق والغرب؟ أم عن إله المسلمين الذي عبدَهُ العرب وشعوب أخرى؟ طالما أنَّ المؤمنين باللهِ يتحدَّثون عن تعريفاتٍ مختلفة لهذا الإله، إذاً هم في حِلٍّ من الإيمان به!

تعليقي على ذلك: إنَّ اختلاف أفهام الأديان للإله الجدير بالعبادة، لا يعني أبداً أنْ لا إله أصلاً! فعلماء الطَّبيعة طالما اختلفوا في تعريفِ أمور كثيرة، لا تُرى بالعين المجردة، كالذرَّة والكهرباء. . .فهل يصحُّ أنْ نعتبر اختلافَهُم مبرِّراً لرفْضِ الإيمان بوجودِ الذرَّة والكهرباء؟ فمثلاً تعريف ديموقريطس للذرَّة يختلِف عن تعريف دالتون، وتعريف فارادي يختلِف عن تعريف طومسون، وتعريف رذرفورد يختلِف عن تعريف بور. وكذا الأمر في تعريف غرائز الكائنات الحيَّة، فهناك تعريفات كثيرة لعُلَماء الأحياء وعُلَماء النَّفس. . .فهل يمكن أنْ نعتبر هذا الاختلاف مُبرِّراً لرفْضِ الإيمان بوجود غرائز أصلاً؟!

التَّعريفات قد تتقاطَع وتتقارَب وقد تتطابَق، وهذا يكفينا لننطلق في البحث.

---

(1) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، ص181 ـ 182.

الإله الذي تُؤمِن به الأديان ـ السَّماوية على الأقل ـ هو مُطْلق، لا متناهٍ في وجودِهِ، حيّ، وسَرْمدي[1]. ذو قُدْرة مطلقة، وعدْلٍ مُطْلق، وغنى مُطْلق. خالقٌ للكون، مهيمنٌ وقيومٌ عليه، مربٌ له، وعالِمٌ بكُلِّ شؤونهِ. لا يحدُّهُ زمان، ولا يحدُّهُ مكان، لا يُدْرَك بالحواس، بل بالبصيرة. الكون ـ وما فيه من كائنات ـ بحاجة دائمة إليه، وهو الملجأ الحقيقي للإنسان. ليس نتاج أي قوَّة أخرى، لأنَّه مصدر كل قوة. لا موجود آخر يُكافِئُهُ في سرْمَدِيَّتِهِ وقُدْرتهِ وعِلْمهِ. هذه هي السِّمات العامة للإله الذي أتحدَّث عنه في هذا الكتاب.

الخلاصة، في هذا الفصل تحدَّثتُ عن تأثير رؤية الباحث الكونية على بحثِ موضوع «الدِّين»، والمعنى اللُّغوي والتَّعاريف المختلفة للدِّين، كما تحدَّثتُ عن أوجُهِ الاتِّفاق بين الأديان، وضرورة التَّمييز بين الدِّين والشَّريعة، وأشَرْتُ إلى مذاهب متعدِّدة ظهرَت في تفسير نشأة الدِّين، أبرزها مذهب التطوُّر التقدُّمي ومذهب التَّوحيد الفِطْري، وتحدَّثتُ عن فرضيات نشأة الدِّين، وأبرزها تلك التي قالت إنَّ الدِّين وليد الخوف، أو الجهل، أو تناقُض طبقي، أو الوهم، ثمَّ تحدَّثتُ عن نظرية اِلحاجة إلى المُطْلَق، وختَمْتُ الكلام بصفاتِ الإله العامَّة الذي تُؤمِن بهِ الأديان (السَّماوية على الأقل).

في الفصْلِ القادِمِ سأدْرُس الفِطْرة ومعانيها المختلفة، والآيات القرآنية التي أشارت إلى هذهِ الجوهرة الثَّمينة التي أؤمن أنَّها مغروسة في أعماقِ الوجدان البشري.

---

(1) «سرمدي» يعني «أزلي» لا بداية لوجوده، وأيضاً «أبدي» لا نهاية لوجوده.

الفصل الثاني:

الفطرة

تناولتُ في الفصلِ السابق الدِّين ونشأته، وقلْتُ إنَّ ثمَّة مذاهب مختلفة في ذلك. كاتبُ هذه السُّطور يتبنَّى مذهب التوحيد الفِطْري، الذي يُؤمن بأنَّ الإيمان بالله مغروسٌ في فطرة الإنسان، وأنَّ هذه الفطرة لم تنفك عنها أمةٌ من الأمم في القديم والحديث. لذا لا بدَّ من شرح معنى «الفطرة»؛ الأصل اللُّغوي للكلمة، وما نفهمُهُ من استخدامها القرآني. وقبل الدُّخول بدراسة تفصيلية لهذا الموضوع، أُقدِّم بعض الملاحظات التمهيدية، ثمَّ أثيرُ التساؤلات التالية: هل قدَّم القرآنُ الكريم أدِلَّة على وجود الله؟ أم اعتبر أنَّ معرفة الله فطرية غنيَّة عن الاستدلال؟ وإذا ادَّعينا أنَّ ثمَّة فطرة في الإنسان تهديه إلى الله، فهل نقصد بذلك أنَّ معرفة الله أمرٌ فطري؟ أو أنَّ العلاقة مع الله أمرٌ فطري؟ وما هو الموقف من كشْفٍ بعض علماء البيولوجيا الجزيئية عن جينٍ إلهي؟ أو بعض المحاولات الاستقرائية التي حاولت إثبات أنَّ الدِّين أمرٌ فطري؟ ثمَّ أقفُ وقفةَ تأمُّلٍ قصيرة عند آية الفطرة وآية الميثاق. وأخيراً أثيرُ إشكالاً قد يُطرح في وجه الادّعاء بأنَّ التوحيد أمرٌ فطري، وأحاولُ الإجابة عنه. الآن دعونا نبدأ بدراسة معنى «الفطرة».

المعنى اللُّغوي لـ «الفطرة»:

جاء في معنى «الفطرة» في لسانِ العرَب، في مادة «فَطَرَ»:

«فَطَرَ الشَّيءَ يَفْطُرُه فَطْراً فانْفَطَر»، و«فطَّرَه»: شقَّهُ. و«تَفَطَّرَ الشَّيءُ»: تشقَّق. . . . . وأَصْلُ «الفَطْر»: الشَّق؛ ومنه قولُهُ تعالى: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ﴾[1] أي انشقَّت. وفي الحديث: «قامَ رسولُ الله ﷺ حتى تَفَطَّرَتْ قدَماه» أي انشقَّتا. . . . و«تَفَطَّرَت الأَرضُ بالنَّباتِ» إذا تصدَّعَت. . . . و«الفُطْرُ» ما تَفَطَّرَ من النَّبات، و«الفُطْرُ» أيضاً: جنْسٌ من الكَمْأ أبيضُ عظام لأنَّ الأَرضَ تَنْفطِرُ عنه، واحدته فُطْرةٌ. . . . . و«فَطَرَ اللهُ الخلْقَ يَفْطُرُهم»:

---

(1) سورة الانفطار، الآية 1.

خلقَهم وبدأهم. و«الفِطْرةُ» الابتداءُ والاختراع. وفي التنزيلِ العزيز: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1]؛ قالَ ابنُ عباس ﵄: «ما كنْتُ أدري ما فاطِرُ السَّموات والأرض حتى أتاني أعرابيّان يختصمان في بئرٍ فقالَ أحدُهُما: أنا فَطَرْتُها أي أنا ابتدأْتُ حَفْرَها». . . . . و«الفِطْرةُ» بالكَسْر: الخِلْقة. . . و«الفِطْرةُ»: ما فَطَرَ اللهُ عليهِ الخَلْقَ من المعرفةِ به. . . . وقال أبو إسحاق في قولِ الله عزّ وجلّ: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾[2]: منصوبٌ بمعنى اتَّبِعْ فِطْرَةَ الله، لأنَّ معنى قوله: «فأَقِمْ وجهَك»، اتَّبِع الدِّينَ القَيِّم، اتَّبِعْ فِطْرَةَ الله، أي خِلْقَةَ الله التي خَلَق عليها البشَر. . . . وفي حديثِ عليٍّ ﵁: «وجَبَّارُ القلوب على فِطَراتِها» أي على خِلَقِها، جمْعُ «فِطَر»، و«فِطَرٌ» جمْعُ «فِطْرةٍ»، وهي جمْعُ «فِطْرةٍ» ككِسْرَةٍ وكِسَرَات. . . . . و«فَطَرْتُ إصبع فلان» أي ضربتُها فـ «انْفَطَرَتْ دماً». والفَطْرُ للصَّائم، والاسم «الفِطْر»، و«الفِطْر» نقيضُ «الصَّوم». . . . . و«فَطَرَتِ المرأةُ العجينَ حتى استبانَ فيه الفُطْرُ»، و«الفَطِير»: خلافُ الخَمِير، وهو العجين الذي لم يختمر».

وقد نخرُج بمعنى مشترك من هذه المعاني يُفيدُنا في فهْم «الفِطْرة»، وهو أنَّ الفِطْرة إمكانيَّة أو استعداد خاص مغروسٌ في خِلْقةِ الإنسان لمعرفةِ الله، لا ينْضُج ولا يختَمِر إلَّا من خلالِ تكامُل إدراكاتهِ، بسَمْعهِ وبصَرهِ وفؤادهِ، ثمَّ المواقف التي يمُرُّ بها في الحياة مع بُلوغهِ ورُشْدِهِ، فتنشقُّ أرضُ النَّفس عن هذهِ الحقيقة، كما تنشقُّ الأرض ويخرُج منها النَّبات، وقد تخرُج هذه الحقيقة وتفرض نفسَها عليه فرْضاً في المواقفِ الصَّعبة والمصيرية. وسوف أشرح ذلك قريباً. لكن لا بدَّ من الالتفات إلى بعض الملاحظات قبلَ المضي في البحث.

ملاحظات تمهيديَّة[3]:

- معرفة أي موجودٍ تتم عادةً إما بنحو *المعرفة الشَّخصية*، أو بنحو *المعرفة الكُلِّيَّة*.

1. <u>المعرفة الشَّخصية</u>:

أ) بالنسبة للمحسوسات تتمُّ بواسطة الحواس.

مثال ذلك: معرفتُكَ بالألوان التي تراها والأصوات التي تسمَعُها. . . هي معرفة شخصيَّة حِسِّية.

---

(1) سورة فاطر، الآية 1.

(2) سورة الروم، الآية 30.

(3) في هذا الفصل استفدت بشكل خاص من كتاب معارف القرآن، مصباح يزدي، وكتاب العقيدة من خلال الفطرة، جوادي آملي.

ب) بالنسبة لغير المحسوسات لا تتمُّ إلَّا بنحو العِلْم الحُضُوري الشُّهودي.

مثال ذلك: وَعيَكَ بنفسِكَ (= أنا المُدْرِك)، وبانفعالاتِكَ الدَّاخلية؛ كالألَمِ والفرح، وعواطفك؛ كالحُبِّ والبُغْض. . .كلُّ ذلك يُعدُّ معرفة شخصيَّة حُضُوريَّة.

2. <u>**المعرفة الكُلِّية**</u>:

تحصل هذه المعرفة بنحو العِلْم الحُصولي الكَسْبي، أي بواسطة المفاهيم العقلية بالنسبة لجميع الموجودات. وتتعلَّق هذه المعرفة بالعناوين الكُلِّية للموجودات، وتُنْسَب بالعَرَض للأفراد.

مثال ذلك: معرفتُكَ بـزيد بوصفِهِ إنساناً هي معرفة كُلِّية، لأنَّ «إنسان» عنوانٌ كليٌّ لزيد، ويُنْسَب بالعَرَض له، فما هو موجودٌ في الواقع الخارجي هو زيدٌ نفسُهُ، وليس «إنسان» كمفهوم كُلِّي.

مثالٌ آخر: معرفتُكَ بالكهرباء بوصفِها طاقة تتبدَّل إلى نورٍ وحرارة وتكونُ سبَباً لوجود ظواهر مادية كثيرة. . .هي أيضاً معرفة كُلِّية، لأنَّها تتعلَّق بالأساس بعنوانٍ كُلِّي، ثم تُنسَب بالعَرَض إلى كهرباء معينة.

- معرفةُ الله يمكن أنْ تكون على لونين:

أ) معرفة حُضُورية شُهُودية تتمّ بدون وساطة المفاهيم العقلية. ولعلَّ المقصود من «البصيرة» أو «الرُّؤية القلْبية» المشار إليها في بعض الآيات والرِّوايات، هو هذا اللَّون من المعرفة. هذه المعرفة ليست قابلة للتَّعليم والتعلُّم، لأنَّ التعليم والتعلُّم يحصلان بواسطةِ الألفاظ والمفاهيم العقلية، بينما العِلْم الحُضُوري ليس من قبيل المعاني الذِّهنية وليس قابلاً للنَّقْل والانتقال للآخرين.

ب) معرفة حُصُولية كُلِّية تُكْتَسَب بواسطة مفاهيم وأدلَّة عقلية، ولا تتعلَّق مباشرةً بالذَّات الإلهية، بل بصفاتٍ كُلِّية تتَّصِف بها الذَّات الإلهية[1].

السُّؤال الهام هنا هو التالي: هل يستهدف القرآن أنْ يُكسِبنا معرفةً حُصُولية كُلِّية

---

(1) الأسماءُ الإلهيَّة والألفاظ المستعملة في موردِ الله تعالى على قِسْمَين: بعضُها «علَمٌ شخصي»، وبعضُها صِفة عامَّة. وقد يُستعمل لفظٌ واحدٌ بشكلين. في العربية «الله» علَمٌ شخصي. و«الرَّحمن» صفةٌ خاصَّة بالله. لكن سائر أسماء الله وصفاته كـ «رب» و«إله» و«خالق» و«رحيم» هي ليست كذلك. ومن هنا فهي تُجْمَع وتُطلق على غيرِ الله أيضاً. . .فتقول «أرباب» و«خالقين» و«رحماء». . .لكن لا تقول «رحمانين»!

باللهِ وأسمائهِ وصفاتهِ كما يستهدف الفلاسفة والمتكلِّمون؟ أم أنَّ للقرآن هدفٌ أرفَع من ذلك أيضاً وهو تعريف قلوبنا باللهِ وهدايتنا إلى معرفةٍ حُضورية شُهُودية؟

ويمكن أن نصيغ السؤال السابق بنحو آخر: «أشهدُ أنْ لا إله إلَّا الله» ـ الشِّعار الأساس في الإسلام ـ إلى أيِّ اللَّونين من المعرفةِ أقرَب؟ تأمَّل في ذلك.

ثمَّة ملاحظة أخرى ترتبط بمعنى هذا الشعار. «لا إله إلَّا الله» قد تعني أنْ «لا مُؤهَّل ولائِق ومُستحِق للعبادة إلَّا الله». وقد تعني أيضاً أنْ «لا معبودَ بحقٍّ سوى الله». المعنى الأول أقرَب إلى روح العبارات الاعتبارية، وتعني ضِمْناً: يُفترَض أنْ لا نعبُد إلَّا الله لأنَّ غيرَ الله غير مُؤهَّل ولائق ومستحق للعبادة. وقد تلتزم بهذهِ الحقيقة فتكون عبْداً صالِحاً، وقد تجْحَدها فتكون عبداً آبقاً. في حين أنَّ المعنى الثاني يُصرِّح بحقيقةٍ واقعية، هي التالي: سواءٌ عبَدَ الناسُ اللهَ أو عبدوا غيرَهُ هم في الحقيقة لا يُعبدونَ غيرَهُ وإنْ لم يُدْركوا ويَعُوا هذهِ الحقيقة.

هل استدل القرآن على إثبات وجود الله أم لا؟

هذا السُّؤال مهمٌّ أيضاً، حتى نفهم أجواء القرآن الكريم، ولا نُحمِّله ما لا يحتمل. ثمَّة آراء في المسألة:

- الرأي الأول يقول: نعم... فكثيرٌ من آيات القرآن تستهدف إثبات وجود الله.
- الرأي الثاني يقول: لا... لأنَّ القرآن يعتبر وجودَ الله مُستغنياً عن الاستدلال، وجميع الأدلَّة التي يدَّعيها أصحابُ الرأي الأول إما أنَّها في مقامِ إثبات التوحيد، أو أنَّها لم تُصَغْ بصورةٍ برهان منطقي، وإنَّما أخذها المُفسِّرون وضمُّوا إليها مُقدِّمات أخرى وأخرجوها بصورة برهان. والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾؟![1].
- وثمَّة رأي ثالث يُحاول الجَمْعَ بين الرأيين يقول: لعلَّ القرآن لم يُحاول إثبات وجود الله بصورةٍ مباشرة، إما لأنَّهُ اعتبرَ وجودَهُ أمراً يقرُبُ من البديهي وليس بحاجةٍ إلى استدلال، أو لأنَّهُ لم يُواجِه الإلحاد كظاهرة اجتماعية تستحق التصدِّي، بل واجهها كحالاتٍ شاذَّة محدودة. وقد يُؤدِّي طرح مسألة وجود الله

(1) سورة إبراهيم، الآية 10.

إلى الوسوسة وإثارة شكوك لا موجب لها. لكن يمكن استخراج بعض الاستدلالات على هذا الموضوع من القرآن الكريم، فقد تكون ثمَّة آية واردة لإثباتِ التَّوحيد بصورةٍ مباشرة، لكن يمكن أنْ تُثبت أصل وجود الله أيضاً بشكلٍ غير مباشر.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾؟![1]

هذه الآية ليست في مقام إثبات وجود الله مباشرة، ولكن يمكن أنْ يُقال إنَّ مفادها هو التالي:

الإنسان إما أنَّه: جاءَ بذاتِهِ من دونِ خالِق، وإما خلقَ نفسَهُ، وإما أن يكونَ لهُ خالِق

لكن الإنسان لم يجيء بذاتِهِ، ولم يخلق نفسَهُ

إذاً للإنسانِ خالِق

الأدلَّة العقلية ـ سواء أكانت من القرآن الكريم أم من الفلاسفة والمتكلِّمين ـ تُثْبت وجودَ الله بواسطةِ المفاهيم العقلية، ونحصل نتيجةً لذلك على معرفةٍ حُصُولية كُلِّية. فمثلاً دليل النَّظْم يُثبِت وجود الله بعنوان أنَّه «المُنظِّم للعالَم»، ودليل الحركة يُثبِت وجود «مُحرِّك للعالَم»، وأدلَّة أخرى تُثبِت وجودَهُ بوصفهِ «خالِقاً» أو «صانِعاً» أو «واجِب الوجود»... إلخ. بعد ذلك تقوم أدلَّة التَّوحيد لتُثبِت أنَّ هذه العناوين الكُلِّية ليس لها إلَّا مصداقٌ واحد، وهو الله. وهذه المعرفة، معرفة الله كعنوانٍ كُلِّي منحصرٌ في فرْدٍ واحد، هي معرفةٌ غيابية، حيثُ نقول «هناكَ وجودٌ».

لكن هل للقرآن الكريم كلامٌ حول المعرفة الحُضُورية الشُّهودية بالنسبةِ للهِ؟

الجواب: نجِدُهُ في آيةِ الفطرة وآية الميثاق...وسنتحدَّث عن هاتين الآيتين بعد قليل، لكن دعونا نتوقَّف قليلاً لمزيد من التدقيق في علاقة الفطرة بالله.

علاقة الفطرة بالله:

من معاني «الفِطْرة» نوع الخِلْقة، والشَّيءُ يكونُ فِطْريّاً إنْ كانَ غير اكتسابي ومشترك إلى حدٍّ ما بين جميع أفراد الإنسان. ولكلمةِ «فطري» اصطلاحات ومعانٍ متعدِّدة في المنطق والفلسفة، يهُمُّنا منها ثلاثة معان:

---

(1) سورة الطور، الآية 35.

1) <u>أنَّ البحثَ عن الله من الرَّغبات الفِطْرية للإنسان.</u>

والشَّاهد على ذلك أنَّ أفراد الإنسان على مرِّ التاريخ، رغْمَ اختلافِهم في القوميَّةِ والثَّقافةِ والجغرافيا، كانوا باحثين عن الله، وكانت البشريَّة تتمتَّع دائماً بلونٍ من الدِّين والإيمان بربٍّ خالقٍ للكون. وهذا المعنى تعرّضنا له في الفصلِ السَّابق عندما تحدَّثنا عن مذهب التوحيد الفِطْري.

2) <u>معرفة الله أمرٌ فطريٌ يعني أنَّها أحد لونين من المعرفة إما الحُصُوليَّة أو الحُضُوريَّة.</u>

معرفة الله الفِطْريَّة الحُصُولية تعني أنَّ العقلَ ليس بحاجةٍ إلى بذلِ جهدٍ للتَّصديق بوجودِ الله، بل هو يُدرك بسهولةٍ أنَّ الكائنات بأسرها بحاجةٍ في وجودِها إلى خالق. والفطريات ـ في المنطق ـ من أقسام القضايا البديهيَّة، التي يكون بين موضوعِها ومحمولِها واسطة، لكن هذه الواسطة ليست بحاجةٍ إلى اكتشاف، بل هي واضحة[1].

معرفة الله الفِطْريَّة الحُضُورية تعني أنَّ لقلبِ الإنسان ارتباطاً عميقاً بخالقهِ، وعندما يغورُ الإنسانُ في أعماقِ قلبه فإنَّهُ يجِد مثل هذا الارتباط، ولكنَّ أكثرَ الناس لا يلتفتون إلى هذهِ العلاقة القَلْبيَّة، خصوصاً أثناءَ انشغالِهم في تفاصيل الحياة اليوميَّة.

3) <u>عبادةُ اللهِ حاجةٌ فِطْريَّة</u>، فالإنسانُ بحسَبِ فِطْرتهِ يشعُرُ بحاجةٍ عميقة لعبادةِ الله والخُضُوع والتَّسليم له.

كلمة «فطرية» في (1) و (3) لونٌ من الرَّغبة والحاجة الدَّاخلية والبرمَجَة الذَّاتية، ولا علاقة لهذا المعنى بـ«*المعرفة*» بصورة مباشرة.

في حين أنَّ المعنى (2) لونٌ من المعرفة، إما حُصُولية عقلية تُكتسَب بالدَّليل (لكن لما كان الدَّليل بالغ الوضوح لذا تُسمى «فِطْرية»)، أو حُضُورية قَلْبيَّة، ندرُسُها في آية الفِطْرة، وآية الميثاق.

لكن هل يمكن إثبات فطريَّة معرفة الله تجريبيّاً؟ دعونا نتوقَّف قليلاً عند فرضيَّة حديثة أثارَت جدلاً واسعاً، قد تدْعَم المعنى (1) و (3).

---

(1) الفطرية هنا بمعنى البداهة، وهذا لا ينافي استبطانه للبرهان، فقد يحتاج حكم معين إلى البرهان، إلا أن برهانه حاضر لدى فطرة الناس لا يغيب عن ذهنهم لدى تصورهم للقضية. وعلى هذا الأساس سمى أصحاب المنطق الأرسطي قسماً من البديهيات اليقينية بـ«الفطريات» وهي التي قياساتها معها، بمعنى أنَّ الحد الأوسط لا يغيب عن الذهن لدى تصور الأصغر والأكبر، فتعتبر النتيجة بديهية. انظر: محمد رضا المظفر، **المنطق**، ج3، الصناعات الخمس، تحت عنوان «اليقينيات».

الجين الإلهي:

نشَرَ عالِم الجينات الأميركي دِيْنْ هامِر[1] (1951ـ. . .) سنة 2005م كتاباً أثارَ جدَلاً واسعاً بعنوان *الجين الإلهي: كيفَ يرتبط الإيمان بجيناتِنا*[2]، أعلنَ فيهِ عن إيمانهِ بفرضيَّة تدَّعي أنَّ ضمن جينات الإنسان جيناً مسؤولاً عن التَّجارُب الرُّوحية والصُّوفية التي يمُرُّ بها وتربطه بعلاقةٍ مع الله. . . وتستند هذه الفرضية إلى مجموعة من الدِّراسات السُّلوكية الوراثية والعصبيَّة والنَّفسية. ويُؤكِّد هامِر مراراً على أنَّ هذه الفرضية غير معنيَّة بإثبات وجود خارجي لله، وإنَّما بالكشف عن الجين المسؤول عن الشُّعور الدِّيني بوجودِ الله، وحدَّدَ هذا الجين بأنَّه VMAT2.

البعض يرى في هذه الفرضية ما يُؤكِّد تجريبيّاً على أنَّ معرفة الله أمر فطري.

البعض الآخر جادَلَ بأنَّ هذه الفرضيَّة فتحت المجال لاعتراضات جديدة على الدِّين. فهذه الفرضيَّة تستبطن مثلاً أنَّ الإيمان والكفر يأتي من جيناتنا. . .بالتالي لا فائدة من وعْظِ الواعظين ونُصْح النَّاصحين وتذْكير المذكِّرين، من رُسلٍ وأئمة وعُلَماء وأحبار وقساوسة وكهنة؛ فالرَّجُل العنِّين لا تُجدي معه كل محاولات نساء الدُّنيا لأنَّ جينَهُ الجِنْسي مُعطَّل. . . وكذا الأمر بالنسبةِ للكُفَّار الذين ختَمَ اللهُ على قُلوبِهِم. . .هذه الفرضيَّة تعني أنَّ الجين الإلهي عند هؤلاء أصابَهُ العطَب، فما فائدة إرسال الرُّسلِ أصلاً؟ المؤمن يعرف ربَّهُ بالفطرة عندما يكون هذا الجين الإلهي سليماً، والكافر لا يؤمن به لأنَّ هذا الجين أصابَهُ العطَب!!

أقول: هذا اعتراضٌ سطحيٌّ جدّاً. فوجود هذا الجين ـ إنْ صحَّت الفرضيَّة ـ لا يعني أكثر من وجود استعداد عند الإنسان للارتباط بالمُطْلق. هذا الجين قد يُورَّث نشِطاً، فيكونُ الإنسانُ أكثرَ ميلاً للصَّلاح والإيمان. . . .دونَ جبر أو إكراه. وقد يُورَّث خاملاً، فيكونُ الإنسانُ أكثرُ ميلاً للفسادِ والجُحُود. . . .دونَ جبر أو إكراه. الإنسانُ من خلال استجابتهِ لوعْظِ الواعظين، وتذْكير المذكِّرين، يُساهم في تنشيط هذا الجين أو جعلِهِ خاملاً. فبِحُسْنِ اختيارهِ يُنمِّي هذا الاستعداد الكامِن، وبسُوءِ اختيارهِ يترُك هذا الاستعداد خاملاً إلى درجة أنَّ يضمُر، ويصبح تنشيطَهُ بعد مرور مدَّة من الزمن بالِغ الصُّعوبة. ودور الرُّسل هو ـ كما عبَّر الإمام علي عليه السلام ـ أنْ «يُثيروا لهم (للناس) دفائِنَ العقول»[3]،

(1) Dean Hamer.

(2) ***The God Gene: How Faith is Hardwired into our Genes.***

(3) الإمام علي عليه السلام، نهج البلاغة، جمعه الشريف الرضي، حققه صبحي الصالح، خ1، ص43.

فيُسقوا بذرةِ الفِطْرة الكامِنة والمدفونة في أرضِ النَّفْس الإنسانية، حتى تنشَق وتتكامَل وتخرُج إلى السَّطح وتُؤثِّر على فكْرِ الإنسان وسُلُوكهِ.

محاولة أخرى:

في القرْنِ الماضي استقرأ عددٌ من الباحثين الغربيين، كالفيلسوف البريطاني والتر ستيس[1] (1886 ـ 1967) كما جاء في كتابهِ *التصوُّف والفلسفة*[2]، تجارُب عدد كبير من أولئكَ الذين مرُّوا بحالاتٍ رُوحية وصُوفية، وشعروا بالارتباط بموجودٍ مُتعال. وانتهى هؤلاء الباحثون إلى أنَّ ثمَّة خصائص مشتركة لتلكَ التجارب التي مرَّ بها هؤلاء، الذين ينتمونَ لأديانٍ مختلفة، وتواجدوا في أماكنَ مختلفة، وفي أزمنةٍ مختلفة (سندْرُس هذهِ الخصائص في الفصْل القادم)..... وبالتالي قد يُقال إنَّ هذه الخصائص المشتركة في تلكَ التجارب تُثْبِت ـ أو على الأقل تزيد من احتمال صحة فرضيَّة ـ أنَّ الدِّين أمرٌ فطري، أو أنَّ معرفة الله أمرٌ فطري..خصوصاً أنَّهُ يصعُب جدّاً ـ وفقاً لحسابِ الاحتمالات ـ أنْ يتواطأ جميع هؤلاء على الكذِب، مع اختلافِ دينِهم، وأماكن تواجدهم، والأزمنة التي عاشوا فيها.

تعليقي على محاولة ستيس، ومن قبله محاولة هامِر: لا أميل للانسياق خلْف هذه الفرضيَّات التجريبيَّة، مع اعترافي بقيمتها وأهميتها، لأنّي أُفضِّل الاحتفاظ بالطَّابع الحُضُوري للفطرة.

دعونا نتوقَّف الآن عند آية الفطرة، وآية الميثاق.

آية الفطرة:

يقولُ تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[3].

- إنْ كان المقصود من «الأمر الفطري» هو المعرفة الحُضُورية القَلْبيَّة اللاواعية، فهو ينطبق تماماً على المعنى الذي أشرنا إليهِ وتؤيِّده الرُّوايات. ويصبح معنى هذه الآية

(1) Walter Stace.

(2) *Mysticism and Philosophy (1960).*

(3) سورة الروم، الآية 30.

نفس معنى آية الميثاق الآتية. وإنْ كان المقصود بها هو المعرفة الحُصُولية العقْليَّة، فلا يكون لها عندئذٍ ارتباط وثيق بهذا البحث.

- ثمَّة تفسير ثان يقول إنَّ المقصود من الآية هو كوْن عقائد الدِّين وأحكامه ـ من قبيل التَّوحيد وعبادة الله وإعانة المحرومين وإقامة العدْل ـ موافقة لفِطْرةِ النَّاس، ومنسجمة مع رغباتِهِم ودوافِعِهم الإنسانيَّة. وعلى هذا التَّفسير تكون معرفة الله وعبادته جزءاً من الفِطْرة المذكورة في الآية.
- ثمَّة تفسير ثالث يقول إنَّ المقصود من الآية أنَّ حقيقة الدِّين عبارة عن التَّسليم والخُضُوع أمامَ الله، ويتجلَّى هذا التَّسليم بأشكالٍ مختلفة من العباداتِ والطَّاعات. وبالتالي يكون المقصود هو أنَّ الاندفاع والانشداد إلى عبادة الله والخُضُوع أمامَهُ أمرٌ لهُ جذور عميقة في فِطْرةِ الإنسان، فكلُّ إنسان بفِطْرتِهِ يُحبُّ التعلُّق بـ«*الكمال المطلق*».

قلنا إنَّ *الفطرة* بهذا المعنى لونٌ من الحاجة الدَّاخلية والبرْمَجَة الذَّاتية، ولا علاقة لهذا المعنى بـ«*المعرفة*» بصُورةٍ مباشرة. لكن إذا كانت *عبادة الله حاجة فطريَّة*، فهذا يستلزم لوناً من المعرفة الفِطْرية بالنسبة إلى الله، لأنَّه لا بُدَّ أن يَعرِفَ الإنسانُ ربَّهُ حتى يَعبُدَهُ. فقد روي عن زُرارة قال: سألتُ أبا جعفر الباقر عليه السلام عن قولِ الله عزَّ وجل «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها» قال: فطَرَهُم على معرفةِ أنَّهُ ربَّهُم، ولولا ذلِكَ لم يعلَمُوا إذا سُئِلوا من ربّهم ومن رازقهم؟[1]

آية الميثاق:

يقول تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾؟![2]

- تعتبر هاتان الآيتان من الآيات المشكلة في التَّفسير، ويتَّسِع البحث فيهما من جهاتٍ متعدِّدة.
- الذي يُستفادُ بوضوح منهُما هو أنَّ كل إنسان يتمتَّع بلونٍ من المعرفةِ بالله

---

(1) البرقي، المحاسن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ج1، 2008، بيروت، باب جوامع التوحيد، ح20، ص161.

(2) سورة الأعراف، الآيتان 172 ـ 173.

ووحدانيَّتِهِ، بحيث يمكن التَّعبير عن كيفية حصول ذلك بأنَّ اللهَ قالَ لهم «أَلَسْتُ بربِّكم»؟ فأجابوا «بلى شهِدنا». وقد جرى هذا الحوار بشكلٍ لا يترُكُ مجالاً للعُذْر، ولا يستطيع أحد أنْ يزْعُم يومَ القيامة أنَّهُ كانَ جاهلاً بربوبيَّة الله، ولا يستطيع أنْ يجعل التَّبعيَّة للآباء عُذْراً لشِرْكِهِ وانحرافهِ.

- يبدو لنا أنَّ مثل هذا الحوار المُسْقِط للأعذار والنَّافي للخطأ في التَّطبيق لا يحصَل إلَّا بالعِلْم الحُضُوري القَلْبي. ويؤيِّدُ ذلك روايات عديدة، منها ما وردَ عن زرارة قال: سألْتُ أبا عبد الله (جعفر الصَّادق عليه السلام) عن قول الله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ﴾، قالَ: ثبتَت المعرفةُ في قلوبِهم ونسُوا الموقِف، سيذْكُرُونَهُ يوماً ما، ولولا ذلكَ لم يدْرِ أحدٌ من خالقه ولا من رازقه[1].

ويستفادُ من هذهِ العبارة «ولولا ذلكَ لم يدرِ أحدٌ من خالقه ولا من رازقه» أنَّ المعرفة المشار إليها في الآية شخصيَّة، لا كُلِّية حاصلة عن طريقِ المفاهيم العقلية. والمعرفة الشَّخصية بالله غير ممكنة إلَّا بالعِلْم الحُضُوري والشُّهودي. ولو كانَ المقصود منها المعرفة الكُلِّية الحاصلة عن طريقِ الاستدلال العَقْلي للزَم أنْ يقول «ولولا ذلكَ لم يعلَم أحدٌ أنَّ له خالقاً ورازقاً».

- إذاً يُستفادُ من آيةِ الميثاق أنَّ كلَّ إنسان يتمتَّع بمعرفةٍ فِطْريةٍ باللهِ، وهي من لونِ العِلْم الحُضُوري الشُّهودي، إلَّا أنَّ هذه المعرفة نصفُ واعية بالنسبةِ لعامَّة النَّاس، فهم غير ملتفتين إليها في حياتِهم الاعتيادية. هذه المعرفة نصْفُ الواعية هي التي قد تصِل إلى حدِّ الوعي التَّام عند قطع التعلُّقات الماديَّة وتقوية التوجُّهات القَلْبيَّة.

التوحيد الفطْري:

- المعنى الذي بيَّنْتُهُ لفِطْريَّة معرفة الله، يحكي في الواقع عن رابطةٍ وجوديَّةٍ بين الإنسان والخالِق الذي يمنَح الوجود. مثل هذهِ المعرفة لا يمكن أنْ تنفصِل عن المخلوق الذي يتمتَّع بالاستعداد لإدراك ذلك. ولهذا كانَ التَّعبير بأنَّها «فِطْريَّة» في هذا المورد صادقاً تماماً.

- مثل هذا الشُّهود لا يتعلَّق فقط بأصْلِ وجود الخالِق، بل يتعلَّق أيضاً بـ*«الرُّبوبية»*.

---

(1) البرقي، **المحاسن**، باب جوامع التوحيد، ح21، ص161.

ويشهَد لذلك استعمال كلمة «رب» في آيةِ الميثاق. ولو كانَ هناك مثل هذهِ الرَّابطة الوجوديَّة بين إنسانٍ وموجودٍ آخر لتعلَّقَ بها الشُّهود. إذاً هذه المعرفة تتعلَّق أيضاً بوحدانيةِ الله، ولهذا السَّبب لا يبقى عُذر للشِّرك «أو تقولوا إنَّما أشْرَكَ. . .». ففي الرِّواية الصَّحيحة في أُصولِ الكافي بإسنادهِ عن عبد الله بنِ سنان عن أبي عبد الله جعفر الصَّادق عليه السلام قال: سألتُهُ عن قولِ اللهِ عزَّ وجل: «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها» ما تلكَ الفِطْرة؟ قال: هي الإسلام، فطرَهُم اللهُ حينَ أخذَ ميثاقَهُم على التوحيد[1].

إشكال:

لو سلَّمْنا بأنَّ الميل الفِطْري نحوَ الله موجودٌ في أعماق وجدان الإنسان، قد يُثار الإشكال التالي: ما الدَّليلِ على أنَّ كل ما هو فِطْري بالنسبةِ للإنسان لا بُدَّ أنْ يكون له وجود واقعي خارج إطار الذِّهن؟

إذا لم تثبُت القضيَّة الكُلِّية القائلة بأنَّ «كلّ ما هو فِطْري بالنسبة للإنسان لا بدَّ أنْ يكون له وجود واقعي خارج إطار الذِّهن»، لكانَ الاستدلالُ بالفِطْرةِ ناقصاً. وهذهِ القضيَّة لا تثبُت بمجرَّد استبعاد وجود عطَش دون وجود ماء في العالَم؛ لأنَّهُ من المحتمل أنْ تكون ثمَّة حاجة من طرفٍ ما، ولا يوجد ما يسُدُّها في الطَّرفِ الآخر. ولا يكفي مجرَّد مشاهدة بعض الأمثلة التي تكون فيها حاجة في طرف ما ويوجد في الواقع ما يُشبِعُها ويسُدُّها في طرفٍ آخر، إلَّا إذا حلَّلنا هذهِ القضيَّة بوصفِها مقدِّمة حدْسيَّة. . . . كيف؟

من خلال الطَّريق التَّالي: نقول إنَّنا نُشاهد في الكثير من حالاتِ عالَم الطَّبيعة أنَّ الحاجات الموجودة في بعضِ الأطراف لها ما يسُدُّها في أطرافٍ أخرى. فمثلاً كلُّ النباتات تحتاج الماء، والماءُ موجودٌ في العالَم. كلُّ الفواكه تحتاج الحرارة لكي تُطهى، والحرارةُ موجودةٌ في العالَم. كلُّ المعادن تحتاج إلى أشعَّة خاصَّة لتتكوَّن، وثمَّة في العالَم أشعَّة لتكوين المعادن. إذاً فكلُّ حاجة لها ما يُلَبِّيها ويُشْبِعُها. وإذا كانَ الإنسانُ يحمِلُ في داخلِهِ ميلاً نحوَ اللهِ ويحمِلُ حاجةً إلى الكمال المطلق، إذاً هناك وجودٌ لكمالٍ مطلق.

وعليهِ فالقولُ بأنَّ «الميل الفِطْري إلى اللهِ دالٌ على وجودهِ»، يحتاجُ إلى مقدِّمةٍ حدْسيَّة قد لا يتقبَّلها الخَصْم. وإذا أرادَ شخصٌ أنْ يحلَّ المعضلة عن طريقِ الاستقراء، فإنَّهُ لنْ يصِل إلى نتيجةٍ يقينية، لأنَّ الاستقراء لنْ يكون كاملاً، ولا هو في حدود التَّجربة.

---

(1) الكليني، **أصول الكافي**، ج2، باب فطرة الخلق على التوحيد، ح1، ح2.

والخلاصة أنَّ إثبات القضيَّة القائلة «كلّ ما هو فِطري بالنسبة للإنسان لا بدَّ أنْ يكون له وجود واقعي خارج إطار الذِّهن»، إما أنْ يستند إلى الاستقراءِ التَّام، أو يعتمد على التَّجربة، وإما أنْ يتقبَّلهُ الجميع أو الخَصْم على الأقل كُقدِّمة حدْسيَّة.

وإذا لم تكُن القضيَّة القائلة «كلّ ما هو فِطري بالنسبة للإنسان لا بدَّ أنْ يكون له وجود واقعي خارج إطار الذِّهن»، ـ وهي الرُّكن الأساسي للقياس ـ قابلة للإثبات، فإنَّ الاستدلال بالفِطرة سيكونُ ناقصاً؛ لأنَّنا لا نستفيد من الآياتِ القرآنية أكثر من أنَّ النُّزوع نحوَ الله والبحث عنهُ أمرٌ فطري.

والقياس الذي نتحدَّث عنهُ يمكن صياغَتُهُ على النَّحو التَّالي:

النُّزوع والميل نحوَ الله فِطْريٌ بالنسبةِ للإنسان

كلّ ما هو فِطري بالنسبةِ للإنسان لا بدَّ أنْ يكون له وجودٌ واقعي خارج إطار الذِّهن

إذاً الميل والنُّزوع الفِطْري إلى اللهِ دالٌ على وجودِهِ الواقعي خارج إطار الذِّهن

والإشكال ينصَبُّ على إثبات المقدِّمة الثَّانية، حتى لو سلَّمْنا بصِحَّةِ المقدِّمة الأولى استناداً إلى القرآنِ الكريم. نعم، إذا تأمَّلَ الإنسانُ في داخلِهِ، وشاهدَ حالاتَهُ المختلفة أثناء الحوادث السَّارَّة والمؤلمة، لآمنَ باللهِ. ولكن إثبات هذا المعنى للآخرين بواسطةِ الفِكْر يبقى أمراً صعْباً. ولذا، لا يُطْرَح دليل الفِطرة في العُلُوم العقليَّة على نحو موازٍ لسائر الأدلَّة، من قبيل الحُدُوث والحركة والإمكان.

إذاً ما نحتاجُ إلى استنباطهِ من الآيات هو أنَّهُ كما أنَّ الميل نحو الكمال المُطْلق موجودٌ في فِطْرةِ الإنسان، فإنَّ الكمالَ المُطْلق موجودٌ خارج نفوس البشَر أيضاً.

جواب الإشكال:

السيِّد الطَّباطبائي يرى أنَّ الآيات القرآنية يُستفاد منها أنَّ النُّزوع إلى اللهِ موجودٌ في فِطْرةِ البشر، وأما وجود الله خارج حدود الذِّهن البشَري، فيجب إثباتُهُ عن طريقِ التَّلازُم الناتج عن *التَّضايُف* وما شابهَ ذلك. . . وإليكَ شرْح هذه النُّقطة الهامَّة.

بعضُ الصِّفات هي حقيقة ذات إضافة؛ كالعِلْم (في العقْل النَّظري) والإرادة والميول والمحبَّة (في العقْل العمَلي)[1]. ومعنى الحقيقة ذات الإضافة هو أنَّ المُتعلَّق

---

(1) المقصود بـ«العقل النظري» ـ على التعريف المشهور ـ ما يجب أنْ يُعلَم (من أمور واقعية)، وبـ«العقل العملي» ما يجب أنْ يُعمَل (من أمور اعتبارية).

وطرَف الإضافة يجب أنْ يكون موجوداً. فيستحيل تحقُّق الإضافة من دون تحقُّق مُتعلَّقها. فمثلاً يستحيل توفُّر حقيقة العِلْم بدون توفُّر المعلوم. فإنْ كانَ ثمَّة عِلْم، فلا بُدَّ أنْ يكون ثمَّة معلوم؛ لأنَّهُ لا حقيقةَ للعِلْم سوى الحكاية وإراءة المعلوم. وإذا حصَلَ أيّ خطأ فهو في التَّصديق والحُكم لا في التصوُّر والمفهوم، وفي التَّطبيق لا في أصلِ تحقُّق المعلوم. فالتصوُّر والمفهوم لا يجري فيهِ الخطأ، وإنما الخطأ والصَّواب يجري في التَّصديق والحُكم... هذا ما يتعلَّق بالعقْل النَّظري.

بالنسبةِ للإرادة والميول والمحبَّة التي تتعلَّق بالعقْل العمَلي، الكلامُ هو نفسُهُ؛ لأنَّ الإرادةَ والميول والمحبَّة إذا تحقَّقت، فلا بُدَّ أنْ يكون مُتعلَّقها موجوداً. ومن غير الممكن أنْ يميل الإنسان فعلاً إلى القُدْرة المُطْلقة، ويكون لهُ استغاثة أمل ورجاء بدون أنْ تكون متعلَّقات هذهِ الأمور موجودة.... لماذا؟ لأنَّ هذهِ الصِّفات هي حقيقة ذات إضافة.

وهناك فرقٌ شاسعٌ بين الرَّجاء والتمنِّي؛ التمنِّي هو طلبٌ لأمرٍ موهوم، في حين أنَّ الرَّجاء هو طلبٌ حقيقي. وقد يحصَل خطأٌ في التَّطبيق، واشتباهٌ في المصداق، لكن لا خطأ أبداً في أصْلِ الطَّلَب، فكلُّ طلَبٍ بالفعل يحتاجُ إلى مطلوبٍ بالفعل، وكلُّ إرادةٍ بالفعل تحتاجُ إلى مُرادٍ بالفعل.

والخلاصة أنَّ حقيقة الميول والإرادة والطَّلَب لا يمكن أنْ توجد بدون مُتعلَّقاتها. إذاً مُتعلَّقها موجود، لكن الإنسان قد يقع في الخطأ أثناء التَّطبيق. يتصوَّر أنَّ المقام الفُلاني والمال الفُلاني أو الشَّيء الفُلاني هو الكمالُ المُطْلق، لكنَّهُ حين يبلُغهُ يجِد نفسَهُ لم يشبَع، ويرى أنَّهُ يوجد قمَّة أرفع، فينالها أيضاً، ولكنَّهُ لا يشبَع أيضاً. أما في حالةِ الخَطَر، فإنَّهُ يطلُب تلكَ الحقيقة المُطْلقة بشكلٍ مباشر، فيعتمد مباشرةً على المبدأ الذي نظامُ الكون في قبضتِهِ، ويلجأ إلى القُدْرةِ التي لا تقبَل العجْز[1].

تعليقي على ذلك: سيظلُّ بإمكانِ الخصْم أنْ يُجادل بأنَّ الحقائق ذات الإضافة يمكن افتراضُها في عالَم الذِّهن؛ علمٌ ومعلومٌ ذهني، محبَّةٌ ومحبوب، لكنَّ المعلوم أو المحبوب لهُ وجودٌ ذهني فقط، ولا يمكن الجَزْم بوجودهِ في الواقع الخارجي. كما أنَّ بإمكانهِ أنْ يُجادل ويُشكِّك بأصْل وجود الميل والنُّزوع نحوَ الله. وقد يُجادل أيضاً في دقة التمييز بين الرَّجاء والتَّمني. لذا أرى أنَّ الأفضل الاحتفاظ بالفطرة كما هي، فهي

(1) جوادي آملي، العقيدة من خلال الفطرة، ص53 ـ 83.

كالنُّور، دالٌ على ذاتهِ بذاتهِ. والاستدلالُ عليها بالعقل لا يزيدُها إلّا تعقيداً وإشكالاً. إذاً طريقُ الفِطْرة له طابعٌ حُضُوري، وقد لا يكون من الملائم ترجمَتُهُ إلى لُغةِ العِلْم الحُصُولي. . .لأنَّ الاستدلال على الواضحات ـ كما يُقال ـ من أشكلِ المشكلات.

الخلاصة، في هذا الفصْل قُلتُ إنَّ معرفة الله يمكن أنْ تكون على لونين: معرفة حُضُوريَّة شُهُودية، ومعرفة حُصُولية كَسْبيَّة، وأنَّ القرآن الكريم ـ على ما يبدو ـ لم يُحاول إثبات وجود الله بصورةٍ مباشرة، لكن يمكن استخراج بعض الاستدلالات على وجود الله من القرآن الكريم، وقلتُ إنَّ علاقة الفِطْرة باللهِ إما أنْ تكون بمعنى أنَّ البحث عن اللهِ رغبة فِطْريَّة، أو بمعنى أنَّ معرفة الله الحُصُوليَّة والحُضُوريَّة فِطْريَّة، أو بمعنى أنَّ عبادة الله حاجة فِطْرية. وأشرْتُ إلى محاولات الاستدلال بالتَّجربة والاستقراء على فِطْرية معرفة الله، وتوقَّفْتُ قليلاً عند آية الفِطْرة، وآية الميثاق، ثمَّ أثَرْتُ إشكالاً يتعلَّق بإمكانية إثبات وجود خارجي لما يُشبع الحاجة الفِطْرية، وأشَرْتُ إلى جواب السيِّد الطباطبائي الذي تحدَّثَ عن التَّضايُف، ومِلْتُ في النِّهاية إلى القبول بالفِطْرة ـ كما هي ـ دون محاولة إدخال استدلالات تجريبيَّة واستقرائيَّة أو حتى عقليَّة على الحاجاتِ الفِطْرية التي يُدْركها الإنسان بالعِلْم الحُضُوري.

في الفصْل القادم أتوغَّل أكثر في بحثِ الفِطْرة من خلال دراسة التَّجربة القَلْبيَّة وخصائصها.

الفصل الثالث:

خصائص التَّجربة القَلْبيَّة

قُلتُ في الفصلِ السَّابق إنَّ الفِطْرة من «فَطَرَ» أي شقَّ، وكأنَّ الفِطْرة حقيقة تشُقُّ حُجُب أرض النَّفْس الإنسانيَّة، التي تراها هامدة، فإذا أنزلَ الله عليها ماء الآيات والتَّذْكير اهتزَّت وربَت وأنبَتَت من كلِّ زَوْجٍ بهيج. وفي مواقف معيَّنة تفرض الفِطْرة نفسَها على الإنسانِ فرْضاً، ويحدُث ذلكَ عادةً في الحوادثِ القاسية والصَّعبة التي تُهدِّد حياتَهُ ووجودَهُ. . . حتى فرعون المستكبر عندما أدركَهُ الغَرَق قالَ: ﴿ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِيٓ ءَامَنَتۡ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسۡرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ﴾، فجاءَهُ النِّداء: ﴿ءَآلۡـَٰٔنَ وَقَدۡ عَصَيۡتَ قَبۡلُ وَكُنتَ مِنَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾؟![1].

«الكُفْر» لغةً هو التَّغْطية والسّتر. جاء في لسان العرب: «الكافر: الزرَّاع، لسترهِ البذر بالتُّراب». . والكافِر ـ بالمعنى الدِّيني ـ هو الذي يجْحَد ويُنْكِر الحقيقة مع علْمِهِ بها. فكأنَّ ثمَّة حقيقة أرادَ اللهُ من الإنسان أنْ يُقِرَّ ويعترف بها، ويريدُ البعض أنْ يتجاهَلَها عمداً ويُغطِّيها مع علْمِه بها. . . لذا يقولُ تعالى: ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدۡ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾[2]، والتَّدْسية من دسَّ الشَّيءَ في التُّراب وغطَّاهُ. فالإنسان الذي يقوم بتَدْسية نفسِهِ وتغطية فِطْرَتهِ التي تنادي في أعماقِ وجدانهِ ﴿أَنۡ ءَامِنُواْ بِرَبِّكُمۡ﴾[3]، مثل هذا الإنسان خابَ وخسَرَ خُسْراناً مبيناً.

يقولُ تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلۡإِنسَٰنَ ضُرّٞ دَعَا رَبَّهُۥ مُنِيبًا إِلَيۡهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُۥ نِعۡمَةٗ مِّنۡهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدۡعُوٓاْ إِلَيۡهِ مِن قَبۡلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَندَادٗا لِّيُضِلَّ عَن سَبِيلِهِۦۚ قُلۡ تَمَتَّعۡ بِكُفۡرِكَ قَلِيلًاۖ إِنَّكَ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلنَّارِ﴾[4].

حتى نتعرَّف على الفِطرة بشكلٍ أفضل، من المفيد أنْ ندرُس خصائص التَّجربة

---

(1) سورة يونس، الآيتان 90 ـ 91.

(2) سورة الشمس، الآيتان 9 ـ 10.

(3) إشارة لقوله تعالى: ﴿رَّبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعۡنَا مُنَادِيٗا يُنَادِي لِلۡإِيمَٰنِ أَنۡ ءَامِنُواْ بِرَبِّكُمۡ فَـَٔامَنَّاۚ...﴾. (سورة آل عمران، الآية 193).

(4) سورة الزمر، الآية 8.

القَلْبيَّة التي قد يُوفَّق البعض لخوضِها. طبعاً، كُلُّنا له قابلية خوض تجربة قَلْبيَّة مع الله، لأنَّ التعلُّق بالله أمر فطري. لكن بعضُنا قد لا يُوفَّق لها، والبعض الآخر قد يُوفَّق لها في لحظاتٍ وومضاتٍ خاطفة في حياته، ربما ينساها، أو يظلِ يستذكرها، وقليلٌ منَّا يتعامل معها على أنَّها أثمن شيء في الحياة. فيُحاول توفير الظُّروف الملائمة لكي تتكرَّر، ويخوضها مجدَّداً.

طبعاً الإنسان ليس بمقدورهِ تكرار التَّجربة القَلْبية، لأنَّها هي بحدِّ ذاتها أمر غير اختياري. لكن بإمكانه أنْ يُهيِّئ الأرضيَّة لتكرُّر التَّجربة من خلال توفير الظُّروف الملائمة لوقوعِها. تماماً كالمزارع مع البذور. . .فالمزارع ليس بمقدروهِ أنْ يكونَ سبباً مباشراً لنمو البذور. دورُهُ هو أنْ يُهيِّئ الأرضيَّة لنُموِّها، فيُوفِّر الماءَ والسَّمادَ والضَّوء، ويرفع الموانع. . .ثمَّ ينتظر بعدَ ذلك أنْ تفعَل هذهِ العِلَل الإعدادية فِعْلَها.

للتَّجربة القَلْبيَّة العِرْفانية (أو الصُّوفية) خصائص مشتركة ومتكرِّرة في أغلَبِ الأحيان. وقد قامَ بدراسةِ هذا النَّمط من التجارُب الرُّوحية عُلماء نفس وفلاسفة، كعالم النفس والفيلسوف الأميركي وليم جيمس[1] (1842 ـ 1910) والفيلسوف البريطاني والتر ستيس، وغيرهما. ورأوا أنَّها مشتركة وتكرَّرت مع أُناس مرُّوا بهذهِ التَّجربة، رغْمَ انتمائِهم لأديانٍ مختلفة، في أمكنةٍ مختلفة، وأزمنةٍ مختلفة. أحاول عرْض تلكَ الخصائص، مع شرْحٍ موجزٍ لكلِّ خاصيَّة. وسوف أستفيد بالتأكيد مما طُرِح وأُعيد صياغتَهُ وفقاً لأدبياتِنا[2].

أريد أنْ أُؤكِّد على أنِّي سأتجاوز الفرضيَّة التي ينطلق منها أولئك الباحثين؛ فهُم يتحدَّثون عن الوحي وبقيةِ التجلِّيات العِرْفانية وكأنَّها شيءٌ واحد، وأنَّ الفارق بين الوحي النازل على الأنبياء والتجلِّيات الحاصلة للمتصَوفة والعُرَفاء إنَّما هو فارق في الدَّرجةِ فقط، وليس فرْقاً جوهريّاً. . . هذه الفرضيَّة تكتنفها صعوبات كبيرة، ولكن لا أريد أنْ أتوقَّف عندها، وإنَّما أكتفي بالإشارةِ إليها. إليكَ الآن أبرز خصائص التَّجربة القلْبية.

1) الحصول على معرفة جديدة عن طريق آخر غير التفكير والاستدلال:

أوَّل صفة من صفات التَّجربة العِرْفانية أنَّها ليست نتاجاً مباشراً لعمليَّة استدلاليَّة.

---

(1) William James.

(2) استفدْتُ في هذا الفصل بشكلٍ خاص من كتاب التصوُّف والفلسفة لوالتر ستيس، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة.

ولذا يتحدَّث العُرَفاء عن *القلْب* في مقابل العقْل. فالتَّجربة العِرْفانية هي تجرُبة قلْبيَّة وليست عقليَّة. ويرى العُرَفاء أنَّ أداتَهُم في التَّجارُب العِرْفانية القلْب، لا العقْل.

لكن هناكَ عُرفاء آخرون لا يضعُونَ حدّاً فاصلاً بين العقْلِ والقلْب، وإنَّما يقولون إنَّ القلب يُمثِّل ذُروة العقْل. فإذا تصوَّرنا أنَّ العقْلَ على درجات، فالقلْبُ يُمثِّل الدَّرجة العُليا منها. وعلى هذا الأساس يرَوْن أنَّ الاستدلالات العقْليَّة مفيدة لخوض التَّجربة العِرْفانية القلْبيَّة، لأنَّها قد تقوم بدورٍ تمهيدي. هذا الصَّنْف من العُرَفاء لا يرفُض الاستدلالات العقليَّة ما دامت تقوم بهذا الدَّور التمهيدي، وما دُمْنا نعتبرها مَعبَراً للتَّجربة القلْبيَّة. لكن إنْ تحوَّلَت تلكَ الاستدلالات إلى هدَفٍ بحدِّ ذاتِه، يقومُ هؤلاء العُرَفاء برفضِها والتَّنْديد بها، لأنَّها تحوَّلَت إلى حِجابٍ وعقَبةٍ تحول دون التقدُّم في السَّيْر نحو الهدف الأساس، وهو الذَّوبان الرُّوحي بالله.

التَّجربة العِرْفانية هي *علمٌ حُضُوري*، وليسَت عِلْماً حُصُوليّاً. في المعرفةِ الحُصُولية يوجد صِدْق وكذِب، أي إنَّ القضيَّة التي يُراد أنْ تكون موضوعاً للتَّصديق قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة. تكونُ القضيَّة صادقة إنْ طابقَت الواقع، وتكونُ كاذبة إنْ لم تُطابِق الواقع. لكن في المعرفةِ الحُضُورية لا يوجد صِدْق أو كذِب، وإنَّما انكشاف واختفاء، أو تجَلٍّ واحتجاب. فبقدَر ما تنكشِف الحُجُب، تتجلَّى الحقائق لدى العارف، وتكون التَّجربة العِرْفانية أعمق.

من أخطَر الأخطاء التي يقَع فيها العقْل ـ في مجال المعارف الحُصُولية ـ هو عدَم التمييز بين صِدْق القضيَّة وصحَّة درجة التَّصديق فيها. ومن أخطَر الأخطاء التي يقَع فيها القلْب ـ في مجال المعارف الحُضُورية ـ هو عدم *التمييز بين التَّجربة نفسِها* (= ما تمَّ رؤيتُهُ في التَّجربة) *وتفسير التَّجربة* (= تفسير وتأويل ما تمَّ رُؤْيَتُهُ). وكما أنَّ عدَم التمييز الأوَّل منبع الأخطاء في المعارف الحُصُولية العقْليَّة، عدم التمييز الثاني منبَع الأخطاء في المعارف الحُضُورية القلْبيَّة. وسنتبيَّن خطورة هذا الأمر في النُّقطة قبل الأخيرة (النُّقطة التاسعة).

2) قصور الوصف عن شرح التَّجربة العرفانية:

يشكو معظم من مرَّ بتجرُبةٍ عِرْفانية أنَّهم مهما حاولوا وصْف ما مرُّوا بِهِ لغيرهم، فإنَّهم يشعرونَ في نهايةِ المطاف بالعجْزِ عن ذلك. والسَّبَب في ذلك يعود إلى كونِ الاستدلالات العقليَّة مطالب تُكتَب بلُغةٍ وتُقرأ بنفْسِ تلكَ اللُّغة الأصليَّة، في حين أنَّ

التَّجربة العِرْفانية كالمطالب التي *تُترجم عن لُغةٍ أخرى*، حيثُ إنَّ صاحب التَّجربة العِرْفانية يكتُب بلُغةِ العقْل ما يُشاهِدهُ بالقلْب .

فأنْتَ مهما حاولت أنْ تشرَح لغيرِكَ، ممَّن لم يتذوَّق في حياتِهِ طعْمَ السُّكَّر، حلاوة قطعة السُّكَّر التي في فمِك، ستشعُر في النهاية أنَّكَ عاجزٌ عن الشَّرح، إلَّا إذا قامَ الآخر بوضْعِ قطعة سُكَّر في فمهِ، وتذوَّقَ حلاوةَ ما تذوَّقْتَهُ أنْت، عند ذاك تشعُر بإمكانيَّة التواصُل مع هذا الآخر. ومن أبرَز آلام العاشِق، أنَّهُ مهما حاولَ أنْ يتحدَّث للآخرين عن مشاعرِهِ، ويُعبِّر عن تجرُبتهِ، ويشرح لهم آلام فراق المعشوق، فلنْ يفهمه إلَّا من مرَّ بتجرُبةٍ مماثلة.

ويُشبِّه البعض التَّجربة العِرْفانية بالموسيقي الذي يعجَز عن شرْح جماليات الموسيقى للآخرين. ويُشبِّه آخرون التَّجربة العِرْفانية ببالِغٍ يُحاول أنْ يشرَح لذَّة الوقاع لصبيٍّ لم يبلُغ الحُلُم بعد.

وسبب قصور الوصف عن شرْح التَّجرُبة العِرْفانية واضح، فالتجارُب الحُصُولية يمكن أنْ تُشرح بلُغةِ العِلْم الحُصُولي، لكن التَّجارب الحُضُورية ـ من ناحية ـ يستحيل شرْحُها بلُغةِ العِلْم الحُضُوري، لأنَّها تُعبِّر عن تجربةٍ فرديَّةٍ وخاصَّة، ويعْسُر ـ من ناحيةٍ أُخرى ـ شرْحُها بلُغةِ العِلْم الحُصُولي، لأنَّها ترجمة عن لُغةٍ أُخرى.

ألا إنَّ ثوباً خيطَ من نسْجِ تِسْعٍ وعشرينَ حرْفاً عن معاليهِ قاصِرُ

3) الفجائية وقصر المدَّة:

من خصائص التَّجرُبة العِرْفانية أنَّها تأتي بشكلٍ *مفاجئ وسريع*، ولا تبقى *مدَّة زمنيَّة طويلة*. وقد تتكرَّر في فتراتٍ زمنيَّة متباعدة، لكن إنْ كان صاحب التَّجربة مهيأ من النَّاحية الرُّوحية، فقد تتكرَّر التَّجرُبة كثيراً في فتراتٍ زمنيَّة قصيرة.

لقد وصَفَ الإمام علي عليه السلام تلكَ الحالات التي تطرأ على السَّالك بقولهِ: «قد أحيى عقْلَهُ وأماتَ نفسَهُ (= شهواته)، حتى دقَّ جليلُهُ (= بدَنُهُ بالرِّياضة الرُّوحية)، ولطُفَ غليظُهُ (= من قوى وملكات نفسانيَّة)، وبرَقَ لهُ لامِعٌ كثيرُ البَرْق (= وهي المسماة بـ«الأوقات» عند أهل الطَّريقة)، فأبانَ لهُ الطَّريق، وسلَكَ بهِ السَّبيل، وتدافعَتْهُ الأبواب إلى بابِ السَّلامة ودارِ الإقامة، وثبتَت رِجْلاهُ بطُمأنينةِ بدَنهِ في قرارِ الأمْن والرَّاحة، بما استعمَلَ قلبَهُ وأرضى ربَّهُ»[1].

(1) الإمام علي عليه السلام، **نهج البلاغة**، خ 220، ص337.

عندما تمرُّ التَّجرُبة على صاحبِها وتكون كالبَرْق الخاطف، بدون اختيار، سريعة الزَّوال، يُسمِّيها العُرَفاء بـ«*الحال*». وقد تُسمَّى أيضاً بـ«اللَّوائح» و«اللَّوامع» و«الطَّوالع»، مع اختلافِ الدَّرجات والمراتب ودرجة الشِّدة ومدَّة بقائها. لكن عندما تتكرَّر كثيراً، بحيث تتحوَّل إلى ملكة، يُسمِّيها العُرَفاء بـ«المقام».

4) الشُّعور بالوحدة:

أي الشُّعور باندماجِ الذَّات مع الكون في موجودٍ مُتعال، أو الشُّعور بذوبانِ الكون في الذَّات التي تكون قد ذابت بدورِها في موجودٍ مُتعال. الشُّعور بالوحدة هو مقابل الشُّعور السَّائد لدينا في الحالاتِ الاعتيادية، وهو الشُّعور بالانفصالِ عن الكائنات (وعن الموجود المُتعال)، من خلالِ الشُّعور بذاتٍ لها خصائص تُميِّزُها عن باقي الكائنات.

لكن العُرَفاء الرَّاسخون يرَوْنَ أنَّ الشعور بالوحدة لا يُعبِّر إلَّا عن بدايةِ الطَّريق العِرْفاني. فبعدَ الشُّعور بالوحدة والاندماج أو الذَّوبان التام فيها، يعودُ الرَّاسخون من تلكَ الوحدة إلى عالَمِ الكثْرة، لكن مع حِفْظِ الوحدة، فيرَوْن الوحدة في عينِ الكثْرة، والكثْرة في عينِ الوحدة. أي إنَّ رُؤيَتَهُم للوحدة لا تحجُبُهم عن رؤيةِ الكثْرة، كما يحصُل مع السَّالِك المبتدئ، كما أنَّ رُؤية الكثْرة لا تُنسيهم الوحدة، كما يحصُل مع عامةِ النَّاس الذين لم يمُرُّوا بالتَّجرُبة العِرْفانية .

بعبارةٍ أخرى: العُرَفاء الرَّاسخون يتحدَّثون عن أربعةِ أسفار، *والشُّعور بالوحدة لا يُعبِّر إلَّا عن السَّفَر الأوَّل*، الذي يسيرُ فيهِ الإنسان من الخَلْقِ إلى الحقِّ. ويعقُب ذلكَ سفرٌ ثان من الحقِّ إلى الحقِّ، وسفرٌ ثالثٌ من الحقِّ إلى الخلْقِ بالحقِّ، ومن خلالِ هذا السَّفَر الثالث يعود من الوحدة إلى الكثْرة. وقد يصطفي اللهُ أُناساً معينين لسفَرٍ رابع، يسيرونَ فيهِ في الخَلْقِ بالحقِّ، كالأنبياء عليهم السلام[1].

5) الشُّعور بتجاوز الزَّمان والمكان:

المقصود بالشُّعور بتجاوز الزَّمان والمكان أنَّ من يمُرّ بتجرُبةٍ عِرْفانية يشعُر وكأنَّ الماضي والمستقبل اجتمعا في لحظةٍ واحدة، وأنَّ ذاتَهُ أصبحت شفَّافة وخفيفة ولم تعُد

---

(1) انظر للتفصيل في معنى الأسفار الأربعة: صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج1 من السفر الأول، ص 13 ـ 18، أيضاً: الإمام الخميني، **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، ص148 ـ 151، أيضاً: كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، ص 98.

مُقيَّدة بالمكان الذي يحِلُّ فيه. *فالـ«قبل» والـ«بعد»ـ بالنسبةِ إليه ـ لم يعودا زمانيَّين، والـ«العُلُو» و«الدُّنُو» لم يعودا مكانيين،* و﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾[1].

والحقيقة أنَّ شعور من يمُرّ بتجربةٍ عرفانية بأنَّهُ يتجاوز الزَّمان والمكان، هي نتيجة طبيعية لشُعُورهِ بفناءِ ذاتهِ واندماجِها أو ذوبانِها في كيانٍ مُتعال، لأنَّ ذات الإنسان محجوبة ببدنِهِ، وبدَنُهُ مرتهَنٌ للزَّمان والمكان، فإنْ وعى ذاتَهُ وغفَلَ تماماً عن بدنِهِ، فمن الطَّبيعي أنْ يشعُر بتجاوز الزَّمان والمكان. وهذا يعني أنَّ الشُّعور بتجاوز الزَّمان والمكان ليس شيئاً مقصوداً بذاتهِ بالنِّسبةِ للعارف، وإنَّما نتيجة طَبيعية للتَّجرُبة العِرْفانية التي يمُرُّ بها.

الشُّعور بتجاوز الزَّمان والمكان، بدرجةٍ من الدَّرجات، يمكن أنْ يتمّ بطريقةٍ أخرى، فمثلاً من سارَ في الأرض ورأى عاقبة من قبلهِ، وأنَّهم باتوا عدَماً، عندما يتمثَّل هذهِ الحقيقة بشكل مُركَّز، سيشعُر أنَّهُ مجرَّد حلقة في تلكَ السِّلسلة، بل سيشعُر وكأنَّ الماضي كلّه كان يستهدف إثارة هذه الحقيقة في نفسِهِ. . . .هذا بالنِّسبةِ للماضي. من ناحيةٍ أخرى، إذا تمثَّلَ مستقبلَهُ، وأنَّ مصيرَهُ إلى جدَث، فلنْ يشعُر بأنَّهُ سائرٌ نحوَ الفناء والموت فحسب، بل هو فانٍ في كلِّ لحظةٍ وآن، وأنَّ من يمنَحهُ الوجود في كلِّ لحظة هو موجودٌ مُتعال. . . . عندما يتمثَّل في ذاتهِ أنَّهُ مفتقرٌ إلى موجودٍ متعال، وأنَّهُ مجرَّد ربْط وتعلُّق بذلكَ المُتعال، وأنَّه ليس شيئاً مستقلاً لهُ خاصيَّة الرَّبط والتعلُّق[2]، عندئذٍ من الطبيعي أنْ يشعُر بتجاوز الزَّمان والمكان.

6) الشُّعور بالمُقدَّس:

من يمُرُّ بتجرُبةٍ عِرْفانية يشعُرُ بمقاربةِ المُقدَّس، *وأعني بالمُقدَّس الشُّعور بوجودٍ له جمال وجلال غير محدودين.* الشُّعور بالجمال قد يكون لهُ أكثر من مدْخل، لكن أحدها ـ بالتأكيد ـ هو الشُّعور بأنَّ كلَّ شيء في هذا الكون قد أخَذَ مكانَهُ المناسب والملائم، وأنَّ الكون بأسْرِهِ يُمثِّل لوحة واحدة بالغة الجمال والرَّوعة. والحقيقة أنَّ هذا الشُّعور هو نتيجة طبيعية للشُّعور بالوحدة، الذي تحدَّثْنا عنهُ في النُّقطة الرابعة.

كما أنَّ الشُّعور بالجلال قد يكون لهُ أكثر من مدْخَل، لكن أحدها ـ بالتأكيد ـ هو

---

(1) سورة القمر، الآية 50.

(2) هذه العبارات إنْ كانت تنطوي على غموض، فسوف يتَّضح معناها عندما نصل إلى دليل الإمكان، ونجيب عن السُّؤال: لماذا تحتاج الأشياء إلى علة؟

الشُّعور بقوةٍ قاهرة، تُمسِك بزمام هذا الكون، وأنَّ الكون بأسْرِهِ خاضِعٌ لها، وأنْ ليسَ بوسع أيّ كائن أنْ يفلِت من جبروتِ تلكَ القوَّة.

وإنْ انخرَطَ العارف في التَّجرُبة بشكلٍ أعمق، سيجد أنَّ كلَّ جمال ينطوي على جلال، وأنَّ كلَّ جلال ينطوي على جمال. *والشُّعور بالمُقدَّس لا يتجاوز هذا الشُّعور بالجمالِ الجليل، أو الجلال الجميل.*

ويتبَع الشُّعور بالمُقدَّس ومقاربته شعورٌ بصفاءٍ وطهارةٍ لا يوصفان، وأنَّ رحمة ما (أو بركة ما) تسري في هذا الوجود. إنَّ مقاربة المُقدَّس تضفي شعور بلذةٍ قُصْوى، كما أنَّها تضفي شعور بالافتخارِ والاعتزاز بسببِ الدُّنو منه.

7) انفعال لا فعل:

من خصائص التَّجرُبة العِرْفانية أنَّها *تجرُبة انفعالية لا فعلية*. فالعارف ـ من ناحية ـ يمكنه أنْ يُوفِّر مُقدِّمات تُساعِد على وقوع التَّجرُبة العِرْفانية ـ وهو عادةً ما يقوم بذلك ـ كقِلَّة الأكل والكلام والنَّوم، أو القيام بعباداتٍ معينة كالصَّلاة والصِّيام وإيتاء الزَّكاة والاهتمام بالفقراء وخدمة الناس وقضاء حوائج المحتاجين. . . . يمكن للعارف أنْ يُهيىء ذلك كلّه. لكن إنْ وقعَت التَّجرُبة، يشعُر العارف حينَها أنَّهُ باتَ مسلوب الإرادة، وكأنَّهُ أصبَحَ تحت تصرُّف إرادة أعلى منه.

وهذا ما نُريدُهُ عندما نتحدَّث عن أنَّ التجربة العرفانية انفعالية، فالعارف لحظة التَّجرُبة يكونُ منفعلاً وليس فاعلاً. *قد يكونُ العارف فاعلاً قبل التَّجرُبة وبعدَها، لكن لحظة التَّجرُبة، يصبح منفعلاً.*

8) الشُّعور بأنَّ مصدر المعرفة الجديدة خارجي:

من يمُرُّ بتجربةٍ عِرْفانية، يشعُر بأنَّ ما انكشَفَ له من معارف، لا يختلف بشكلٍ نوعي عن المعارف الاعتيادية (= العلوم الحُصُوليَّة) فحسب، بل يشعُر أيضاً أنَّ مصدرَها مختلف. فبينما كانت معارفه الاعتيادية ناتجة من عملياتٍ عقليَّة تستقي موادَّها من مبادئ عقليَّة أو من مصادر حِسِّية، يشعُر صاحب التَّجرُبة أنَّ المعارف التي انكشفَت لهُ في تجرُبتهِ العِرْفانية مصدرُها مُتعال عن ذاتهِ. *فكأنَّ هناك عاملاً خارجيّاً تدخَّلَ وكشَفَ الحُجُب عن بصيرتهِ*، بحيث استطاعَ أنْ يرى ما لم يرَه الآخرون، بل ما لم يرَه هو أيضاً في حالاتهِ الاعتياديَّة.

9) الإيمان الرَّاسخ لصاحب التَّجربة بصحة ما رأى:

من يمُرُّ بتجربةٍ عِرْفانية يكونُ مؤمناً بشكلٍ راسخ بأنَّ ما رآه هو حقيقة لا تقبَل الجدَل أو الخطأ. لكن علينا أنْ ننتبه إلى أنَّ هذه الخاصيَّة لا ترتبط بالتَّجربةِ نفسِها، بل ترتبط بشُعُور صاحبها بعدَ وقوعِها. لأنَّ *العارف لحظة التَّجرُبة هو يرى فحسب، أما الإيمان بصِحَّةِ ما رآه فهو شعورٌ يعقب وقوع التَّجرُبة.*

وهذا هو مصدر أكثر الاختلافات الواقعة بين التَّجارُب العِرْفانية المتنوِّعة. فقد يرى عارف أموراً لا تنسجم مع ما يراهُ عارفٌ الآخر، بل قد تتناقض معه، وكلٌّ منهم يُؤكِّد أنَّ ما يراه حقيقة، فأينَ الحقيقة إذاً مع كلِّ تلك الاختلافات؟

هذه المشكلة تمسَّكَ بها بعض المُلْحدين لإنكار وجود الله؛ على أساس أنَّ الإله الذي انكشَفَ لصاحبِ التجربة الهندوسي، مختلفٌ تماماً عن الإله الذي انكشَفَ لصاحبِ التجربة المسيحي...وهكذا بالنسبة إلى المسلم، وغيره. فمثلاً لو خرج اثنان إلى الغابة، وكان أحدُهُما يفترض مسبقاً أنَّ الغابة مملوءة بالدِّبَبَة، عندما يرى شبحاً من بعيد، سيفترض أنَّهُ شبحٌ لدُبٍّ. في حين أنَّ الآخر لو كان يفترض مسبقاً أنَّ الغابة مملوءة بالغزْلان، عندما يرى شبحاً من بعيد، سيفترض أنَّه شبحٌ لغزال...وهكذا نرى أنَّ ما يراهُ صاحب التجربة، هو ما افترضَهُ مسبقاً[1].

أقول: ما تمسَّك به هؤلاء المُلْحدون لا يستقيم، لأنَّ جوهر المشكلة يكمُن في عدَم قُدرة صاحب التَّجرُبة العِرْفانية ـ في غالبِ الأحيان ـ على *التمييز بين التَّجرُبة نفسِها* (= ما تمَّ رؤيتُهُ في التَّجرُبة) *وتفسير التَّجرُبة* (= تفسير وتأويل ما تمَّ رُؤْيَتُهُ). ففي المثال السَّابق، كلا الرَّجلان رأيا شبحين، لكن أحدُهُما فسَّرَهُ على أنَّه شبحٌ لدب، والآخر فسَّرَهُ على أنَّه شبحٌ لغزال...لكن الشَّبح الذي رأياهُ ـ بحدِّ ذاته ـ ليس وهماً...خصوصاً لو كان الراؤون لشيءٍ واحدٍ هو عددٌ كبيرٌ من الأشخاص المتباعدين، وغير المتَّصلين ببعضهم، بحيث لا يتأثر بعضهم بإخبار البعض الآخر. هؤلاء لو أخبروا عن رؤية شيء ما، وكان مصبُّ إخبارِهم واحداً[2]، فخبرُهُم لهُ اعتبار ـ في حساب الاحتمالات ـ ولو اشتبهوا ببعض التفاصيل.

---

(1) Walter Sinnott-Armstrong, ***God?***, Oxford University Press, 2004, p 38-39.

(2) كما لو أخبروا عن رؤية شيء، في زمان واحد، والشيء المرئي كان في مكان واحد، وإن تواجد الراؤون في زوايا متفاوتة.

دعوني أذكر مثالاً آخر:

عندما ترى شيئاً بواسطةِ مرآة، وتصِف لنا ما رأيتَهُ بصِدْق، أنتَ لا تلتفت إلى المرآة نفسِها، وإنَّما يكونُ انتباهُكَ مركَّزاً على ما ينعكِس على صفْحةِ المرآة. فأنتَ من ناحيةٍ تكونُ صادقاً، لأنَّكَ تصِف ما تراهُ منعكِساً في المرآة. لكن من ناحيةٍ أخرى، قد لا يعكس وصفُكَ الواقع، لأنَّ المشكلة قد تكون في المرآةِ نفسِها دونَ أنْ تلتفت، فإنْ كانت المرآة مثلاً مُقعَّرة أو مُحدَّبة أو مُتَّسِخة دونَ أنْ تلتفت إلى ذلك، فسوفَ تُقسِم ـ ربَّما ـ بأنَّ ما تراهُ هو الواقع، في حين أنَّكَ لا ترى في حقيقةِ الأمر إلَّا ما ينعكِس على المرآة، وتصِف ما تراهُ فيها، دون أنْ تصِف الواقع كما هو.

المسألة ذاتُها تنطبِق على تجربَةِ العارف، فما ينكشِف للعارف إنَّما ينكشِف له من خلال مرآة ذاته، ويكون متأثراً بمسبقاته الذِّهنية. . . .هو لا يرى ذلك، هو لا يرى إلَّا الأمر المُنكشِف، ولا يرى الكاشِف (= المرآة) فيما إذا كانَ قاصِراً أو محدوداً. لذا تجِدهُ يحمِل إيماناً راسخاً بصِحَّةِ ما رآه، لكن هذا الإيمان قد يُطابق وقد لا يُطابق الواقع.

مطابقة ما انكشَفَ في التَّجرُبة العِرْفانية للواقع مرهونٌ بنقاءِ مرآة ذات صاحب التَّجرُبة. نحن نُحرز نقاء مرآة الأنبياء والأئمة ﷺ، لكن لا يمكن أنْ نُحرِز نقاء مرآة من هو دونَهُم. ولهذا، كشْفُ الآخرين لا يكونُ حجَّةً علينا، كما أنَّ كشْفنا لا يكونُ حجَّةً على الآخرين. عندما تحصل حالة الكشْف يكونُ العارفُ مأخوذاً تماماً بالأمرِ المُنكشِف، يكونُ مستغرقاً في جمالِ أو جلال الآية المُنكشِفة، لذا لا يمكن أبداً في حالِ الكشْف أنْ يقوم العارف بعمليَّة فكريَّة يُفسِّر من خلالِها تجربته العِرْفانية. هو لا يقوم بعمليَّة التَّفْسير إلَّا بعدَ أنْ تنتهي التَّجرُبة. عندها تفسيرُهُ للتَّجربة قد يُصيبُ وقد يُخطئ.

10) التمظهر المتناقض:

من خصائص التَّجرُبة العِرْفانية أنَّ *الأمور التي تبدو متناقضة للفَهْم الاعتيادي تُصبح ممكنة لصاحبِ التَّجرُبة، بل حقيقة واقعة*. فبالنِّسبةِ للفَهْم الاعتيادي، الشَّيء إنْ كانَ واحداً، لا يمكن أنْ يكون ـ في الوقتِ ذاتهِ ـ كثيراً. وإنْ كانَ كثيراً، لا يمكن أنْ يكونَ واحداً. إلَّا أنَّ صاحِب التَّجرُبة قد يرى الوحدة في عينِ الكثْرة، والكثْرة في عينِ الوحدة.

وبالنسبةِ للفَهْم الاعتيادي الشَّيءُ إنْ كانَ باطِناً، لا يمكن أنْ يكونَ ظاهِراً، وإنْ كانَ ظاهِراً لا يمكن أنْ يكونَ باطِناً. لكن بالنِّسبةِ لصاحبِ التَّجرُبة، قد يرى الباطنَ ظاهراً، والظاهرَ باطناً.

والشَّيءُ ـ بالنسبةِ للفَهْم الاعتيادي ـ إنْ كان أوّلاً لا يمكن أنْ يكونَ آخِراً، وإنْ كانَ آخِراً لا يمكن أنْ يكونَ أوّلاً. لكن صاحِب التَّجرُبة قد يرى الأوّلَ آخِراً، والآخِرَ أوّلاً[1]. يقولُ تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[2].

بالنسبةِ للفَهْم المتعارف، الشَّيء إنْ دخلَ في شيءٍ آخر، امتزجَ بهِ، وإنْ خرَجَ عن شيءٍ آخر، أصبحَ مُبايناً له. لكن صاحِب التَّجرُبة يرى الموجود المُتعال داخلاً في الأشياء، لا كدخول شيء في شيء، ويراهُ خارجاً عنها، لا كخروج شيء عن شيء. يراهُ داخلاً فيها، لكن لا بمُمازَجَة، وخارجاً عنها، لكن لا بمُبايَنة[3].

الفَهْم الاعتيادي يرى أنَّ الفِعْل إنْ نُسِبَ إلى شخصٍ، فلا يمكن أنْ يُنسَب بذاتهِ إلى آخر. لكن صاحب التَّجرُبة لا يرى تناقُضاً في أنْ يُنسَبَ الشَّيء إلى عدَّةِ ذوات في آن. يقولُ تعالى ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[4].

لكن الحقيقة أنَّ التمظهُر المتناقض لا يحصل في كلِّ التجارب العرفانية. لذا فهي خاصيَّة لا تنطبق إلَّا على بعضِ التَّجارُب. وبالتحديد، التَّجارُب العِرْفانية العميقة.

وقد يُفسِّر بعض العُرَفاء هذا التمظهُر المتناقض من خلال تقديم رُؤية فلسفيَّة معينة،

---

(1) يقول الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة: «كلُّ ظاهرٍ غيرهُ باطن، وكلُّ باطنٍ غيرهُ ظاهر»، خطبة (65)، ص96. وعنه عليه السلام: «ولا يجنُّه البطون عن الظهور، ولا يقطعه الظهور عن البطون، قرُبَ فنأى، وعلا فدَنا، وظهر فبطن، وبطن فعَلَن». خطبة (196)، ص 309.

(2) سورة الحديد، الآية 3.

(3) في كتاب التوحيد للشيخ الصدوق، عن الإمام علي عليه السلام: «باطنٌ لا بمزايلة، مبائنٌ لا بمسافة»، باب التوحيد ونفي التشبيه، (2)، ص 37. وعنه عليه السلام: «هو في الأشياءِ على غيرِ ممازجة، خارجٌ منها على غيرِ مباينة... داخلٌ في الأشياءِ لا كشيءٍ في شيءٍ داخل، وخارجٌ منها لا كشيءٍ من شيءٍ خارج»، باب حديث ذعلب، (1)، ص 306. وعنه عليه السلام: «هو في الأشياءِ كلِّها غير متمازج بها، ولا بائن عنها»، باب حديث ذعلب، (2)، ص 308. وفي نهج البلاغة عنه عليه السلام: «لم يحلُل في الأشياءِ فيُقال: هو كائن، ولم ينأَ عنها فيُقال: هو منها بائن»، خطبة (65)، ص 96. وعنه عليه السلام: «لم يقرُب من الأشياءِ بالتصاق، ولم يبعُد عنها بافتراق»، خطبة (163)، ص 232. وعنه عليه السلام: «قريبٌ من الأشياءِ غير ملابس، بعيدٌ عنها غير مباين»، خطبة (179)، ص 258. وعنه عليه السلام: «بها (بالآلات) تجلَّى صانِعُها للعقول، وبها امتنَعَ عن نظَرِ العيون... ليسَ في الأشياءِ بوالِج، ولا عنها بخارِج». خطبة (186)، ص 273 ـ 274.

(4) سورة الأنفال، الآية 17.

تقوم على أساس أنَّ الوجود من ناحيةٍ واحد، لكنَّهُ من ناحيةٍ أخرى مُتعدِّد الدَّرجات[1]. وبالتالي الوحدة منبَعُها الوجود ذاته، والكثْرة منبَعُها تعدُّد درجات الوجود. فوجود الكائنات كلُّها منطوٍ في الموجود المُتعال، وهو بدورهِ يتجاوزها، يقولُ تعالى: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[2]. وبالتالي يكون وجود تلك الكائنات في امتداد وطول وجود المُتعال. وإنْ صحَّ ذلك، يُصبح باطناً فيها من ناحية، وظاهراً من ناحيةٍ أخرى. كما يمكن أنْ تُنسَب الأفعال إلى تلكَ الكائنات من ناحية، كما يمكن أنْ تُنسَب إلى هذا الموجود المُتعال من ناحيةٍ أخرى.

خلاصة هذا الفصل، تحدَّثتُ عن طريقِ القلْب وخصائص التَّجرُبة القلبية، وقلْتُ إنَّ من أبرز هذه الخصائص: الحصول على معرفةٍ جديدة عن طريقٍ آخر غير التَّفكير والاستدلال، قصور الوَصْف عن شرْحِ التَّجرُبة القلْبيَّة، الفُجائيَّة وقصر المدَّة، الشُّعور بالوحدة، والشُّعور بتجاوز الزَّمان والمكان، والشُّعور بالمُقدَّس، وأنَّ التجربة القلْبيَّة انفعالية لا فعلية، والشُّعور بأنَّ مصدر المعرفة خارجي، وإيمان صاحب التَّجرُبة الرَّاسخ بصحَّةِ ما رأى، وأخيراً التمظهُر المتناقض. في الفصْلِ القادم سأتناول الفرْق بين الإيمان بالله والإيمان بالتَّوحيد، لنتعرَّف معاً على أشكالٍ مختلفة من الشِّركِ بالله.

---

(1) ويعبر بالاصطلاح المنطقي والفلسفي عن الأمر الذي يأتي على درجات بـ«المُشكِّك».

(2) سورة التوحيد، الآية 1.

الفصل الرابع:

ألوان الشِّرك بالله

الإيمانُ بالله لا يرادف الإيمان بالتَّوحيد، لأنَّ الإنسان قد يؤمن بالله ويُشرِك بهِ غيرُهُ. يقولُ تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾[1].

الإلحاد ـ بمعنى إنكار وجود الله ـ ظهَرَ في المجتمعات الإنسانية كحالاتٍ فرديَّة، ولم يبرُز على ما يبدو كظاهرة اجتماعية على مرِّ التَّاريخ، إلَّا بأوروبا في القُرُون الأخيرة. في المقابل، للشِّرْكِ تاريخٌ طويل، فقد ظهَرَ بأشكالٍ وطُرُقٍ مختلفة.

حتى نتعرَّف على التَّوحيد، ومن باب أنَّ الأمور تُعرَف بأضْدادِها، سأستعرضُ أشكالاً مختلفة من الشِّرك ظهرَت على مسْرَح التَّاريخ البشَري. فالشِّرْك تارةً ظهرَ على هيئةِ عبادة أصنام (قوم نوح، وقوم إبراهيم مُحطِّم الأصنام، ومشركو قريش). وظهرَ تارةً أخرى على هيئةِ عبادة حيوان (بنو إسرائيل وعبادة العِجْل[2]، الهندوس وتقديس البقَر). وظهرَ تارةً ثالثة على هيئةِ إيمان بإلهٍ للشَّر يوازي الإيمان بإلهِ الخير (المجوس أو الزَّرادشتيَّة والمانَويَّة). وظهرَ تارةً رابعة على هيئةِ عبادة أفراد تقمَّصُوا دور الإله الحقيقي (أتباع فرعون ونمرود). . . . . وإليكَ التَّفْصيل.

أولاً: عبادة الأوثان والأصنام (جمادات ساكنة)

في هذا النَّوع من الشِّرْك، الاغتراب الإنساني يكون شديداً، لأنَّ الإنسان يخضَع ويتنازل عن كيانه لتمثالٍ ساكنٍ مصنوعٌ من خشَبٍ أو معدَنٍ أو حجَرٍ من صُنْعِهِ هو.

---

(1) سورة الزمر، الآية 38.

(2) بنو إسرائيل لم يعبدوا عجلاً حقيقيّاً، وبالتالي لم يعبدوا حيواناً، وإنما عبدوا صنماً على هيئة عجل... لكن مجازاً ألحقتهم هنا بعبدة الحيوان.

يقومُ بنفسِهِ ببنائِهِ وتصميمِهِ، وفقاً لمزاجِهِ وهواه، ثمَّ يخلَع عليهِ كلّ معاني القداسة والقوّة والصِّفات الكمالية، وبعد ذلك يخضَع لهُ وينحني أمامَهُ بكلِّ خشوع واستكانة!! أو يقوم شخصٌ آخر ببنائِهِ وتصميمِهِ، ثمَّ يعرُضهُ في السُّوق، فيأتي المشتري ليختار الصَّنم الذي يحلو لهُ من بين بدائل مختلفة ومتنوِّعة من الأصنام والأوثان، ثمَّ يخلَع عليهِ أيضاً كلّ معاني القداسة والقوّة والصِّفات الكمالية، وبعدَ ذلك يخضَع لهُ وينحني أمامَهُ بكُلِّ خشوع واستكانة!! إنَّهُ سلوكٌ يُثيرُ الدَّهشَةَ والاستغراب حقّاً، عندما يخلُق الإنسان إلهَهُ، ثمَّ يخضَع ويستسلم ويشعُر بالضَّعْف والخنوع أمامَ شيءٍ خلقَهُ بيديهِ. يصطَنِع جماداً، ثمَّ يصيرُ أسيراً وعبداً لهذا الجماد!!

بالنسبة لي، لا يمكن أنْ أُفسِّر هذا السُّلوك إلَّا على أنَّهُ إشباعٌ منحرفٌ لحاجةٍ فطريةٍ حقيقية.

لنأخُذ الآن نماذج قرآنية لأقوامٍ عبدوا الأوثانَ والأصنام.

قوم نوح عليه السلام:

قال تعالى في سورة نوح: ﴿قَالَ نُوحٌ رَّبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَن لَّمْ يَزِدْهُ مَالُهُ وَوَلَدُهُ إِلَّا خَسَارًا (21) وَمَكَرُوا مَكْرًا كُبَّارًا (22) وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا (23) وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا (24) مِّمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُم مِّن دُونِ اللَّهِ أَنصَارًا (25) وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا (26) إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾[1].

و«ود» و«سواع» و«يغوث» و«يعوق» و«نسر» هي أسماء أصنام كانت يعبدها قوم نوح.

قوم إبراهيم عليه السلام:

قال تعالى في سورة الصَّافات: ﴿وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ (83) إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ (84) إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَاذَا تَعْبُدُونَ (85) أَئِفْكًا آلِهَةً دُونَ اللَّهِ تُرِيدُونَ (86) فَمَا ظَنُّكُم بِرَبِّ الْعَالَمِينَ (87) فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ (88) فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ (89) فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ (90) فَرَاغَ إِلَىٰ آلِهَتِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ (91) مَا لَكُمْ لَا تَنطِقُونَ (92) فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ (93) فَأَقْبَلُوا إِلَيْهِ يَزِفُّونَ (94) قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ (95) وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (96) قَالُوا ابْنُوا لَهُ بُنْيَانًا فَأَلْقُوهُ فِي الْجَحِيمِ (97) فَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَسْفَلِينَ﴾[2].

---

(1) الآيات: 21 ـ 27.

(2) الآيات: 83 ـ 98.

النبي محمد ﷺ ومشركو قريش:

قال تعالى في سورة ص: ﴿وَعَجِبُوٓا۟ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ ۖ وَقَالَ ٱلْكَٰفِرُونَ هَٰذَا سَٰحِرٌ كَذَّابٌ ④ أَجَعَلَ ٱلْءَالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ⑤ وَٱنطَلَقَ ٱلْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ ٱمْشُوا۟ وَٱصْبِرُوا۟ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمْ ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ يُرَادُ ⑥ مَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِى ٱلْمِلَّةِ ٱلْءَاخِرَةِ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ﴾(1).

كيف بدأت عبادة الأصنام؟

فيما يتعلَّق بعبادةِ الأوثان والأصنام في الجزيرة العربية، جاء في كتاب *الأصنام* لابن السَّائب الكلبي (ت 204هـ/ 819 م، وهو من الكُتُب القديمة جدّاً والقيِّمة):

«أوَّل ما عُبِدَت الأصنام أنَّ آدمَ عليه السلام لمَّا مات، جعلهُ بنو شيث بن آدم في مغارةٍ في الجبل الذي أُهبِط عليهِ آدم بأرضِ الهند. . . وكان بنو شيث يأتونَ جسَدَ آدم في المغارةِ فيعظِّمونَهُ ويترحَّمونَ عليه، فقالَ رجلٌ من بني قابيل بن آدم: «يا بني قابيل! إنَّ لبني شيث دواراً يدورونَ حولَهُ ويُعظِّمونَهُ، وليسَ لكُم شيء»، فنَحَتَ لهم صنَماً، فكانَ أوَّل من عملَها.

. . . . . . وكان ودٌّ وسواعٌ ويغوثُ ويعوقُ ونسرٌ قوماً صالحين، ماتوا في شهْرٍ، فجزَعَ عليهم أقاربِهم. فقالَ لهم رجُلٌ من بني قابيل: «يا قوم! هل لكم أنْ أعمَل لكم خمسةَ أصنام على صُوَرِهم، غير أنِّي لا أقدِر أنْ أجعَلَ فيها أرواحاً؟» قالوا: نعم! فنَحَتَ لهم خمْسَةَ أصنام على صُورِهِم ونصَبَها لهم. فكانَ الرَّجُلُ يأتي أخاهُ وعمَّهُ وابنَ عمِّهِ، فيُعظِّمهُ ويسعى حولَهُ، حتى ذهَبَ ذلكَ القرْن الأوَّل. . .ثمَّ جاءَ قرْنٌ آخر، فعظَّموهُم أشدَّ من تعظيم القرْن الأوَّل. ثمَّ جاءَ من بعدِهِم القرْن الثَّالث فقالوا: ما عظَّمَ أوَّلونا هؤلاء، إلَّا وهم يرْجُونَ شفاعتَهُم عندَ الله، فعبَدُوهُم، وعظُمَ أمرُهُم واشتدَّ كُفرُهُم، فبعَثَ اللهُ إليهم إدريس عليه السلام. . . نبيّاً فدَعاهُم، فكذَّبوه، فرفعَهُ اللهُ إليهِ مكاناً عليّاً»(2).

أيضاً يقول الكلبي:

«. . . . إسماعيل بن إبراهيم (صلى الله عليهما) لمَّا سكنَ مكة ووُلِدَ لهُ بها أولادٌ كثير، حتى ملأوا مكة ونفوا من كانَ بها من العماليق، ضاقَت عليهم مكة، ووقعَت بينهم الحروب والعداوات، وأخرَجَ بعضُهُم بعضاً، فتفسَّحوا في البلادِ والتماس المعاش.

وكانَ الذي سلَخَ بهم إلى عبادةِ الأوثان والحجارة: أنَّهُ كانَ لا يظعَن (= يسير) من

---

(1) الآيات: 4 ـ 7.

(2) هشام ابن السائب الكلبي، الأصنام، 50 ـ 52.

مكةِ ظاعن، إلَّا احتمَلَ معَهُ حجَراً من حِجارةِ الحَرَم، تعظيماً للحرَم، وصبابةً (= شوقاً) بمكة. فحيثُما حلُّوا، وضعُوهُ وطافوا بِهِ كطوافِهِم بالكعبة، تيمُّناً منهُم بها، وصبابةً بالحرَم وحُبّاً له، وهُم بعْدُ يُعظِّمونَ الكعبةَ ومكة، ويحُجُّون ويعتمرون، على إرْثِ إبراهيمَ وإسماعيل عليهما السلام.

ثمَّ سلَخَ ذلكَ بهم إلى أنْ عبَدُوا ما استحبُّوا، ونسُوا ما كانوا عليهِ، واستبدَلُوا بدينِ إبراهيم وإسماعيل غيره، فعبدوا الأوثان، وصاروا إلى ما كانَت عليهِ الأُمَمُ من قبلِهم، وانتجثوا (= استخرجوا) ما كانَ يعبُد قوم نوح عليه السلام منها، على إرْثِ ما بقيَ فيهم من كرِّها، *وفيهم على ذلكَ بقايا من عهْدِ إبراهيم وإسماعيل يتنسَّكون بها*: من تعظيم البيْت، والطَّوافِ به، والحجِّ، والعمرةِ، والوقوفِ على عرَفة ومزْدلِفة، وإهداءِ البُدْن، والإهلال بالحجِّ والعُمْرة، مع إدخالِهم فيهِ ما ليسَ منه»[1].

أما اليعقوبي فقد ذكر في تحليلِهِ للصَّنمية وسببِها أنَّ عبادة الأصنام بدأت عند الناس حين كانوا يصنَعُونَ التَّماثيلَ لموتاهم، ويحترمونَها تذكاراً لهم، فظنَّ أخلافُهُم بعد سنين أنَّ هذهِ التَّماثيل آلهتُهم[2].

وقيل - بالإضافةِ إلى يَعُوق ويَغُوث ونَسْر - أنَّ اللاتَ كانَ صالحاً إذْ كانَ يُطعِم الحُجَّاج، وعندما ماتَ شيَّدوا لهُ تمثالاً، وبنَوا عليهِ بُنياناً، ووضعوا لهُ اسم «بيت الربَّه»[3].

في عِلَل الشرائع يروي الشَّيخ الصَّدوق في العِلَّة التي من أجلِها عُبِدَت الأصنام عن الإمام جعفر الصَّادق عليه السلام في قولِ الله عزَّ وجل ﴿وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾[4] قال: كانوا يعبُدونَ اللهَ عزَّ وجل، فماتوا، فضجَّ قومُهم، وشقَّ ذلكَ عليهم، فجاءَهُم إبليس لعنَهُ الله فقالَ لهم: اتَّخِذُ لكُم أصناماً على صُورِهم، فتنظُرونَ إليهم وتأنَسُونَ بهم وتعبُدُونَ الله، فأعدَّ لهُم أصْناماً على مِثالِهم، فكانوا يعبُدُونَ اللهَ عزَّ وجل، وينظُرُونَ إلى تلكَ الأصْنام، فلمَّا جاءَهُم الشِّتاء والأمطار، أدْخلُوا الأصْنامَ البيوت، فلم يزالوا يعبُدُونَ اللهَ عزَّ وجل حتى هلَكَ ذلكَ القَرْن، ونشأ أولادُهُم

---

(1) هشام ابن السائب الكلبي، **الأصنام**، ص 6.
(2) **بهج الصباغة** 2: 147. نقلاً عن رسول جعفريان، **محمد** صلى الله عليه وآله، ص262.
(3) بلوغ الأرب 1: 346. نقلاً عن رسول جعفريان، **محمد** صلى الله عليه وآله، ص262.
(4) سورة نوح، الآية 23.

فقالوا: إنَّ آباءَنا كانوا يعبُدُونَ هؤلاء، فعبَدُوهُم من دونِ اللهِ عزَّ وجل، فذلكَ قولُ اللهِ تباركَ وتعالى ﴿وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا...﴾ الآية[1].

الأصنام وأماكن تواجدها:

الكثيرون يخلِطُونَ بين «الصَّنَم» و«الوَثَن»، ويستخدمون هذين المصطلحين كمترادفين، في حين أنَّ ابن السَّائب الكلبي يُبيِّن لنا أنَّ المعبود إذا كانَ معمولاً من خشَبٍ أو ذهَبٍ أو من فِضَّةٍ صورة إنسان فهو صنَم، وإذا كانَ من حِجارةٍ فهو وَثَن[2].

وفيما يتعلَّق بأسماء الأصنام والأوثان وأماكن تواجُدها والقبائل التي تعبُدها، يقولُ الكلبي:

«سُواع اتَّخذَتْهُ قبيلة هُذَيل بن مُدرِكة صنَماً يُعبَد، وموقعُهُ في منطقة يَنبُع[3]. وهو أوَّلُ الأصنام.

ووَدّ اتَّخذَتْهُ قبيلة كَلْب صنَماً يُعبَد، وموقعُهُ دومة الجندل[4].

ويَغوث اتَّخَذَتْهُ قبيلة مَذْحِج وأهل جرَش[5] صنَماً يُعبَد.

ويَعُوق اتَّخَذَتْهُ قبيلة خَيوان صنَماً يُعبَد، وموقعُهُ شمال صنْعاء[6] في طريقِ السَّائر منها إلى مكة.

ونَسْر اتَّخَذَتْهُ قبيلة حِمْيَر صنَماً يُعبَد، وموقعُهُ بأرضٍ يُقال لها بلْخَع»[7].

هذهِ الخمسة، هي الأصنام التي كانَ يعبُدُها قوم نوح ﷺ وذكرَها اللهُ في كتابهِ، ناهيك عن البيوت التي اتُّخِذَت للتَّعظيم والتَّقديس والتقرُّب عندَها بالذَّبائح، كـ«ريام» في صنْعاء.

بالإضافةِ إلى الأصنام الخمسة ـ التي كانت على ما يبدو تفقد قيمتها بالتَّدريج (لكن ظلَّت تُعبَد حتى بعثَ اللهُ رسولَ الله ﷺ فأمَرَ بهَدْمِها. . . وهذا يدُلُّ على رُسوخِها

(1) الصدوق، علل الشرايع، باب4، ص3 ـ 4.

(2) هشام ابن السائب الكلبي، الأصنام، ص 53.

(3) تقع في نقطة موازية تقريباً للمدينة، غربها على بعد 200 كم منها، على البحر الأحمر.

(4) إحدى محافظات منطقة الجوف بالجزيرة العربية، وتقع جنوب غرب مدينة سكاكا، التي تبعد عنها بحوالي 50 كم.

(5) مدينة في الأردن، تبعد عن العاصمة عَمان حوالي 48 كم إلى الشمال.

(6) عاصمة اليمن.

(7) يبدو أنها منطقة باليمن مطلّة على البحر الأحمر.

وطول مدَّة عبادة النَّاس لها) ـ تمَّ اصطناع أصنام جديدة عند العرب. فكانَ أقدمُها، كما يذكر الكلبي:

مناة، وكان منصوباً على ساحلِ البحر من ناحيةِ المُشلَّل بقُديد، بين المدينة ومكة. ولم يكُن أحد أشدّ إعظاماً لهُ من الأوسِ والخزْرَج. وقد ذكرَها اللهُ في قولهِ ﴿وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ﴾[1]، وكانت لهُذَيل وخُزاعة. وكانت قريش وجميع العرب تُعظِّمه. وهدَمَهُ علي عليه السلام عندما بعثَهُ رسولُ الله ﷺ إلى ناحيةِ المُشلَّل بقُديد وهو في طريقهِ لفَتْحِ مكة.

ثمَّ اتَّخذوا اللات، وموقِعُها بالطَّائف، وسدَنَتُها من ثقيف، وكانت قريش وجميع العرب تُعظِّمها. وقد ذكرَها اللهُ في قولهِ: ﴿أَفَرَءَيۡتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلۡعُزَّىٰ﴾[2]. وتمَّ هدْمُها عندما أسلَمَت ثقيف.

ثمَّ اتَّخذوا العُزَّى، وموقِعُها بوادٍ من نخْلةِ الشَّامية، يُقالُ لها حُراض، عن يمينِ المُصْعِد إلى العراق من مكة، فوق ذات عِرق إلى البُسْتان بتسعةِ أميال. وكانت أعظَم الأصنام عند قريش، وكانوا يزُورُونَها ويهدُونَ لها ويتقرَّبونَ عندها بالذَّبْح. وكانت قريش قد حمَت لها شِعْباً من وادي حُراض يُقالُ لهُ سُقام، يُضاهونَ بهِ حرَمَ الكعبة! وكانَ لها منحَرٌ ينحَرُونَ فيهِ هداياها يُقالُ لها الغَبْغَب، فكانوا يُقْسِمونَ لحوم هداياهم فيمَن حضرَها وكانَ عندَها. وكانَ سدَنَتها بنو شيبان بن جابر بن مُرَّة. فلم تزَلْ العُزَّى كذلك حتى بعَثَ اللهُ نبيَّهُ ﷺ فعابَها وغيرها من الأصنام، ونهاهُم عن عبادَتِها، ونزَلَ القرآنُ فيها. فاشتدَّ ذلكَ على قريش.

قال أبو المنذر: ولم تكن قريش بمكة ومن أقامَ بها من العرب يُعظِّمونَ شيئاً من الأصنام، إعظامَهُم العُزَّى، ثمَّ اللات، ثمَّ مناة.

فأما العُزَّى فكانت قريش تخُصُّها دون غيرها بالزِّيارة والهَدِيَّة، وذلك فيما أظنُّ لقُرْبِها (الجغرافي) منها. وكانت ثقيف تخصُّ اللات كخاصَّة قريش العُزَّى. وكانت الأوْس والخزْرَج تخصُّ مناة كخاصَّة هؤلاء الآخرين. وكلُّهُم كانَ مُعظِّماً لها (= للعُزَّى). ولم يكونوا يرَوْنَ في الخمسةِ الأصنام (التي كانَ يعبُدُها قوم نوح وذكرَها القرآن) كرأيهم في هذه، ولا قريباً من ذلك. فظَنَنْتُ أنَّ ذلك كانَ لبُعْدِها (الجغرافي) منهم[3].

(1) سورة النجم، الآية 20.

(2) سورة النجم، الآية 19.

(3) هشام بن السائب الكلبي، الأصنام، 9 ـ 27.

قالَ تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ﴿19﴾ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ﴿20﴾ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ﴿21﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ ﴿22﴾ إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ...﴾[1]

وكانت لقريش أصنامٌ في جوْفِ الكعبة وحولَها.

وكان أعظَمُها عندَهم هُبَل. وكانَ ـ على ما يُقال ـ على صُورةِ إنسان، مكسور اليد اليُمنى. أدركَتْهُ قريش هكذا، فجعلوا لهُ يداً من ذَهَب. وكانَ في جوْفِ الكعبة قُدَّامُهُ سبعة أقدُح يستَقْسِمونَ بها. وهو الذي يقولُ لهُ أبو سفيان بن حرب حينَ ظَفَرَ يوم أُحُد: أُعْلُ هُبل (= علا دينُك)، فقالَ رسولُ الله ﷺ: اللهُ أعلى وأجَلّ.

وكانَ لهم إسافٌ ونائِلة. ويُقال إنَّ إساف رجُلٌ من جُرْهُم يُقالُ لهُ «إساف بن يعلَى»، و«نائلة بنت زيد بن جُرْهُم»، وكانَ يتعشَّقها في أرضِ اليمن، فأقبلوا حُجَّاجاً، فدخلا الكعبة، فوجدا غفْلةً من النَّاس وخلوةً في البيت، ففجَرَ بها في البيت، فمُسِخا، فأصبحوا فوجدُوهُما مِسْخَيْن، فوضعوهُما موضِعهما، فعبدَتْهُما خُزاعة وقُريش، ومن حجَّ البيتَ بعدُ من العرب[2].

إذاً ـ في اعتقاد القدماء ـ إساف ونائلة مُسِخا حجَرَيْن، ووُضِعا عند الكعبة ليتَّعِظ النَّاس بهما، فلما طالَ مكثُهُما وعُبِدَت الأصنام، عُبِدا معها. وكانَ أحدُهُما بلصْقِ الكعبة، والآخر في موْضِع زمزم. فنَقَلَت قُريش الذي كانَ بلصْقِ الكعبة إلى الآخر، فكانوا ينحَرُونَ ويذْبَحونَ عندَهُما!

فلما ظهرَ رسولُ الله ﷺ يوم فتْح مكة، دخَلَ المسجد، والأصنام منصوبة حول الكعبة، فجعَلَ يطعَنُ بِسِيَةِ قوسِهِ في عيونِها ووجوهِها ويقول ﴿جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾[3]، ثمَّ أمرَ بها فكُفِئَت على وجوهِها، ثم أُخرِجَت من المسجد فحُرِّقت.

وهناكَ رأيٌ آخر يتعلَّق بموقع إساف ونائلة يُذْكَر عادةً في سبَبِ نُزُول الآية: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾[4].

ففي تفسير الدُّر المنثور للسُّيوطي عن عامر الشَّعبي: «كانَ وثَنٌ بالصَّفا يُدْعى

(1) سورة النجم، الآيات 19 ـ 23.

(2) هاشم بن السائب الكلبي، الأصنام، ص9.

(3) سورة الإسراء، الآية 81.

(4) سورة البقرة، الآية 158.

إساف، ووثَنٌ بالمروةِ يُدْعى نائلة، فكانَ أهلُ الجاهلية إذا طافوا بالبيْتِ يسْعون بينَهما ويمسَحُونَ الوثَنَيْن، فلمَّا قدِمَ رسولُ الله ﷺ قالوا: يا رسولَ الله إنَّ الصَّفا والمروةَ إنَّما كانَ يُطافُ بِهِما من أجْلِ الوَثَنَيْن، وليسَ الطَّوافُ بهِما منَ الشَّعائر. فأنزَلَ اللهُ ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ﴾... الآية، فذَكَّرَ الصَّفا من أجلِ الوثَن الذي كانَ عليه، وأنَّثَ المَرْوةَ من جهةِ الصَّنم الذي كانَ عليها مُؤنَّثاً».

وفي الكافي للكليني أنَّ أبا عبد الله الإمام جعفر الصَّادق عليه السلام سُئِل «عن السَّعْي بينَ الصَّفا والمَرْوة فريضة أم سُنَّة؟ فقال عليه السلام: فريضة. قُلْت: أوَليسَ قالَ اللهُ عزّ وجل: «فَلا جُناحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِما»؟ قال: كانَ ذلك في عُمْرةِ القضاء أنَّ رسولَ الله ﷺ شرَطَ عليهم أنْ يرْفَعُوا الأصنامَ منَ الصَّفا والمَرْوة».

فهل كانت إساف عندَ الصَّفا ونائلة عندَ المَرْوة (كما ورد في الدُّرِّ المنثور للسُّيوطي)، أم كانا عند زمزم (كما ذكَرَ الكلبي في كتابه الأصنام)؟ لا ندري. لكن بالتأكيد كانَ هناكَ أصنامٌ عند الصَّفا والمَرْوة كما تُؤكِّد بعض الرِّوايات.

يقولُ الكلْبي بشأن أصنام العرَب: «ولم تكن الحُيَّض منَ النِّساء تدنو من أصنامِهِم، ولا تمسَّحُ بها، إنَّما كانت تقِفُ ناحيةً منها.

وكانَ لأهلِ كل دار من مكة صنمٌ في دارِهم يعبُدُونَهُ. فإذا أرادَ أحدُهُم السَّفرَ، كانَ آخر ما يصنَعُ في منزلِهِ أنْ يتمسَّح بهِ، وإذا قدِمَ من سفَرهِ، كانَ أوَّل ما يصنَعُ إذا دخَلَ منزلَهُ أنْ يتمسَّح بهِ أيضاً. فلمَّا بعثَ اللهُ نبيَّهُ وأتاهُم بتوحيدِ الله وعبادتِهِ وحدَهُ لا شريكَ له، قالوا ﴿أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ﴾[1]، يعْنُونَ الأصنام»[2].

وذكرَ الكلْبي أسماء أصنام أخرى، كـ«ذي الخَلَصَة» (كانت بين مكة واليمن)، و«سعد» (بساحل جُدَّة)، و«ذي الكفَّين» (لدوس)، و«ذي الشَّرى» (لبني الحارث من الأزْد)، و«الأُقَيْصر» (لقُضاعة ولخْم وجُذام وغطْفان وعاملة وكانت على مشارف الشَّام)، و«نهم» (لمُزينة)، و«عائم» (لأزْد السَّراة)، و«سُعير» (لعنزة)، و«عُميانُس» (لخولان)، و«الفَلس» (لطي هدَمَهُ عليٌّ عليه السلام)، وكعبة (لبني الحارث بن كعب في منطقة نَجْران)، وكعبة أخرى (لإياد وموقِعُها بين الكوفة والبصرة).

أيضاً يتحدَّث القرآن الكريم عن صنَم اسمُهُ بَعَل، وأنَّ النبي إلياس عليه السلام واجَهَ قومَهُ

(1) سورة ص، الآية 5.

(2) هشام بن السائب الكلبي، الأصنام، 29 ـ 33.

الذينَ يعبُدُونَ هذا الصَّنم. ويُقال إنَّ موقعَهُ في لبنان في منطقةِ بعَلْبَك (لاحظ تسمية المنطقة باسم صنَمِهِم)، وإنَّهُ كان مصنوعاً منَ الذَّهَب. يقولُ تعالى: ﴿وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٢٣﴾ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ أَلَا تَتَّقُونَ ﴿١٢٤﴾ أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴿١٢٥﴾ ٱللَّهَ رَبَّكُمْ وَرَبَّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٢٦﴾ فَكَذَّبُوهُ فَإِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ ﴿١٢٧﴾ إِلَّا عِبَادَ ٱللَّهِ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾[1].

كيف تغلغلت عبادة الأصنام والأوثان إلى الجزيرة؟

الأخبار التَّاريخية تشير إلى أنَّ عمرو بن لحيّ العامِلي كانَ سبباً في عبادةِ النَّاس الأصنام. فقد أتى منَ الشَّام إلى مكة بصنَم هُبَل، ودعا النَّاسَ إلى عبادَتِهِ، ومن هُنا انتشرَت عبادةُ الأصنام شيئاً فشيئاً[2]. ونُقِلَ عن رسولِ الله ﷺ أيضاً أنَّهُ ذكَرَ عمرو بن لحيّ على أنَّهُ أوَّل من غيَّرَ دينَ العرب[3].

وبهذا أنشأ أحد الشُّعراء:

يا عَمْرُو إنَّكَ قدْ أحدَثْتَ آلهةً   شتَّى بمكةَ حوْلَ البيتِ أنصابا
وكانَ للبيْتِ ربٌّ واحدٌ أبداً   فقدْ جعَلْتَ لهُ في النَّاسِ أربابا[4]

رغم كل هذه الآراء التاريخية، يمكننا أنْ نُؤكِّد على أنَّ عبادة الأصنام ما كانت لتنتشر في الجزيرة لو لم تكن هناك أرضيَّة لذلك، من الناحية الاجتماعية والنَّفسية والاقتصادية والسياسية.

محاولة منافسة الكعبة!

قبيل عصْر رسول الله ﷺ، صارَت مكة ـ التي كانت مركزاً لتوحيدِ الله وعبادتهِ ـ مركزاً لتجمُّع الأصنام وصناعتها وعبادتِها. وكانت الأصنامُ في جوْفِ الكعبة وحولَها، وكادَ الدِّين التَّوحيدي أنْ يندثِر عند الكعبة، في مقابل انتشار عبادة الأوثان والأصنام.

---

(1) سورة الصافات، آية 123 ـ 128.

(2) هشام بن السائب الكلبي، **الأصنام**، ص7، **البداية والنهاية** 2: 187، **تاريخ اليعقوبي** 1: 254، 229، **المنمق** 353، **مروج الذهب** 2: 29، **السيرة الحلبية** 1: 10 ـ 12، نقلاً عن رسول جعفريان، **محمد** ﷺ، ص261.

(3) **الاستيعاب**، 1: 20، **السيرة الحلبية**، 1: 10، **تاريخ ابن خلدون**، 2: 333، **السيرة النبوية**، 1: 71، نقلاً عن رسول جعفريان، **محمد** ﷺ، ص261.

(4) المسعودي، **مروج الذهب**، 2: 29، نقلاً عن رسول جعفريان، **محمد** ﷺ، ص265.

وعندما لاحظَ العرَب عظمة الكعبة ودورَها في زيادةِ نفوذ قُريش وقُدرتها، وكمحاولة لمنافسةِ قُريش، بنَوا في مناطِقِهم كعبة لئلا يُحْرَموا من هذا الفَخْر.

- فقامَ بنو عبد المَدَان بتشييد كعبة لهم في نجْران قبل قدوم النَّصارى إليها.
- وأُنشئت كعبة في غطْفان أمام بيتِ الله كما بُنِيَت لها صفا ومرْوة!
- وشيَّدَ أبرَهة كعبة في اليمن في مقابل كعبة مكة. ويبدو أنَّها كانت كنيسة.
- وبُنِيَت في الشَّام أيضاً كعبة الشَّامية.
- وكانت كعبة واقعة في منطقة بين الكوفة والبصرة.

وكان أصحابُ هذهِ الكعْبات يُريدونَ تزهيد العرَب عن حجِّ الكعبة وترغيبها في قصْدِ كِعابِهم![1]

ما يزيد الأمر طرافة وإسفافاً!

رغم أنَّ المشركين العرب كانوا يغتمُّون كثيراً إذا رُزِقُوا بأنثى، ويشعُرُونَ بالخزي والعار، يفتخرونَ في المقابل عندما يُرْزَقُون بالذَّكَر... أقول: رغْم هذهِ النَّظرة الدُّونيَّة والجاهلة للأنثى... تراهُم يُطلقون أسماء الذُّكور على أهمِّ أصنامِهِم، وينْسِبُونَ الإناث إلى اللهِ، وينظُرُونَ إلى الملائكة على أنَّهم إناث وبنات للهِ، تعالى الله عن ذلكَ عُلُوّاً كبيراً.

هنا تكمُن المفارقة. فإنْ كُنْتُم تُقدِّسُونَ اللهَ حقّاً، وترَوْنَ أنَّ الذُّكور أشرَف من الإناث، فلِمَ تنْسِبُونَ الذُّكورة إلى أصنامِكُم وتنْسِبُونَ الأُنوثة إلى ملائكةِ الله؟! القرآنُ الكريم سجَّل على المشْركين العرَب هذهِ المفارقة في مواضِع متفرِّقة.

يقولُ تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ ﴿٥٧﴾ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى ٱلتُّرَابِ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[2].

ويقولُ تعالى: ﴿فَٱسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ ٱلْبَنَاتُ وَلَهُمُ ٱلْبَنُونَ ﴿١٤٩﴾ أَمْ خَلَقْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ إِنَٰثًا وَهُمْ شَٰهِدُونَ ﴿١٥٠﴾ أَلَآ إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَدَ ٱللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿١٥٢﴾ أَصْطَفَى ٱلْبَنَاتِ عَلَى ٱلْبَنِينَ ﴿١٥٣﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾؟![3]

---

(1) رسول جعفريان، محمد ﷺ، ص264 ـ 265.

(2) سورة النحل، الآيات 57 ـ 60.

(3) سورة الصافات، الآيات 149 ـ 154.

ويقولُ تعالى: ﴿أَمْ لَهُ ٱلْبَنَٰتُ وَلَكُمُ ٱلْبَنُونَ﴾؟[1].

أيضاً يقولُ تعالى: ﴿إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ إِنَٰثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَٰنًا مَّرِيدًا﴾[2].

ويقولُ تعالى: ﴿أَفَأَصْفَىٰكُمْ رَبُّكُم بِٱلْبَنِينَ وَٱتَّخَذَ مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنَٰثًا ۚ إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾[3].

ويقول تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا ۚ أَشَهِدُوا۟ خَلْقَهُمْ ۚ سَتُكْتَبُ شَهَٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ﴾[4].

ويقولُ تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ﴿19﴾ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ﴿20﴾ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ﴿21﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ ﴿22﴾ إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾[5].

ثمَّ يقولُ أيضاً في السورةِ نفسها: ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ ﴿26﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ لَيُسَمُّونَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ تَسْمِيَةَ ٱلْأُنثَىٰ ﴿27﴾ وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾[6].

هل ثمَّة علاقة بين تحريم التَّصوير ومحاربة الوثنيَّة؟

فقهاء الإمامية عندما يصِلُون في كُتُبِهم الفقهيَّة إلى كتاب «المكاسِب المُحرَّمة»، يتحدَّثون عن حُرْمةِ التَّصوير، ويقولون: «يحرُم تصوير ذوات الأرْواح منَ الإنسانِ والحيوان...»، واختلفوا في أنَّ الحُرْمة هل تشمَل الصُّور المُجسَّمة وغير المُجسَّمة؟ أم أنَّها خاصَّة بالصُّور المُجسَّمة؟ ولا يُشيرونَ عادةً إلى ما إذا كانَ ثمَّة علاقة بين تحريم التَّصوير ومحاربة الشِّرْك والوثنيَّة. فهل ثمَّة علاقة بينَ الأمرين؟

من التفاتات الإمام الخميني[7] (1902 ـ 1989) الفقهيَّة المهمَّة، الرَّبط بينَ حُرْمة التَّصوير ومُحاربة الشِّرْك والوثنيَّة.

---

(1) سورة الطور، الآية 39.
(2) سورة النساء، الآية 117.
(3) سورة الإسراء، الآية 40.
(4) سورة الزخرف، الآية 19.
(5) سورة النجم، الآيات 19 ـ 23.
(6) سورة النجم، الآيات 26 ـ 28.
(7) من أبرز فقهاء الإمامية، فيلسوف عارف، زعيم سياسي كبير، مؤسس الجمهورية الإسلامية في إيران.

يقول[1]: «الظَّاهر من طائفةٍ من الأخبار ـ بمناسبةِ الحُكْم والموضوع ـ أنَّ المراد بالتَّماثيل والصُّور فيها هي تماثيل الأصنام التي كانت مورد العبادة. . .كقولِهِ: «من صوَّرَ التَّماثيل فقد ضادَّ الله». . . وقوله: «**أشدُّ النَّاس عذاباً يومَ القيامة رجلٌ قتلَ نبيّاً أو قتلَهُ نبي، ورجَلٌ يُضِلُّ الناسَ بغير عِلْم، ومصوِّرٌ صوَّرَ التَّماثيل**». . . وقوله: «**إنَّ من أشدِّ النَّاس عذاباً يومَ القيامة المُصوِّرون**». . . وأمثالها. فإنَّ تلكَ التوعيدات والتَّشديدات لا تُناسب مطلَق عمَل المُجسَّمة أو تنقيش الصُّور، ضرورة أنَّ عمَلَها لا يكونُ أعظَم من قتْلِ النَّفْس المحترمة أو الزِّنا أو اللِّواط أو شُرْب الخَمْر وغيرها من الكبائر. والظَّاهر أنَّ المرادَ منها تصوير التَّماثيل التي عليها عاكفون. . .

والمظنون ـ الموافق للاعتبار وطِباع النَّاس ـ أنَّ جمعاً من الأعراب، بعدَ هَدْم أساس كُفرِهِم، وكَسْر أصنامِهِم بيدِ رسول الله ﷺ وأمْرِهِ، كانت عُلْقَتُهُم بتلكَ الصُّور والتَّماثيل باقية في سرِّ قُلوبِهِم، فصنَعُوا أمثالَها، حِفْظاً لآثارِ أسلافِهِم، وحُبّاً لبقائِها، كما نرى حتى اليوم علاقةُ جمْعٍ بحِفْظِ آثار المجوسية وعبدَة النيران في هذهِ البلاد حِفْظاً لآثارِ أجدادِهِم. فنهى النَّبي ﷺ عنه بتلكَ التَّشديدات والتَّوعيدات التي لا تُناسِب إلَّا الكُفَّار، ومن يتْلو تَلْوَهُم، قمْعاً لأساسِ الكُفْر ومادَّةِ الزَّنْدقة، ودَفْعاً عن حوزةِ التَّوحيد. وعليهِ تكون تلكَ الرِّوايات ظاهرة أو منصرفة إلى ما ذُكِر»[2].

ثمَّ يقول: «ولا يُنافي ذلك. . .من تجويز بيع الصَّنَم الذي انقرَضَ عصْرُ عابديه، وإنَّما يشتريهِ بعضُ النَّاس لحفظِ الآثار العتيقة، لأنَّ المنظور في ذلكَ المقام جواز المعاوضة عليهِ إنْ كانَ المقصود مجرَّد ذلك، لا حِفْظ آثار الأجداد»[3].

وبهذا يكونُ الإمام الخميني قد ربَطَ بينَ حُرْمة تصوير المُجسَّمة ومحاربة الإسلام للوثَنيَّة، فالإسلام يدْعُو لكَسْرِ وتحطيم الأصنام والأوثان إنْ كانَت تُعبَد، أو حاولَ البعض الاحتفاظَ بها لتعلُّق نفوسهم بعبادةِ الآباء والأجداد. . .أما إذا تحوَّلَت إلى مجرَّد آثار تاريخية لا يَعبُدها أحد، فلا بأس عندئذٍ بالاحتفاظِ بها، وبيعِها وشرائِها، كسائر الآثار التي يَسْعى لاقتنائِها عُلَماء الآثار والمهتمُّون بها، لكونِها ذات قيمة عِلْميَّة أو تاريخية.

(1) تصرفت في العبارة المنقولة تصرفاً طفيفاً جدّاً.
(2) الإمام الخميني، المكاسب المحرمة، مؤسسة إسماعيليان، قم، ج1، ص169 ـ 170.
(3) المرجع السابق، ص177.

هل تقديسُ الإسلام للكعبة نكوصٌ للوثنيَّة؟

القداسة ـ في نظرنا ـ تُفاضُ من اللهِ على الأشياء، تُفاضُ على مثلِ الكعبة والحجَر والأسوَد ومَقام إبراهيم. وليسَ للأشياءِ بذاتِها، وبمعزَل عن اللهِ، أيّ قداسة خاصَّة.

حادثة تحويل القِبْلة مؤشِّرٌ على ذلك[1]، يقولُ تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُوا۟ عَلَيْهَا ۚ قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[2]. ويقولُ تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ...﴾[3]. فإنْ أمرَنا اللهُ أنْ نتوجَّه إلى بيتِ المقدس، امتثَلْنا وتوجَّهْنا إليه، وإنْ أمرَنا أنْ نتوجَّه إلى قِبْلةٍ جديدة، امتثَلْنا وقُلْنا سمْعاً وطاعة... لذا قالَ تعالى: ﴿...وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ۚ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ﴾[4].

ويبدو لي أنَّ السِّر في تحديد قِبْلة وكعبة للنَّاس، أنَّ الإنسان ينطلِق في معرفتهِ من الحسِّ. والقادرونَ على التجرُّد الكامل من الحسِّ قليلون، فلا بُدَّ من ربْطِ النَّاس بالله من خلالِ مُؤشّرٍ حِسِّي رَمْزي، يكونُ بمثابةِ آية وعلامة على اللهِ، بحيث يستهدف هذا المُؤشِّر إشباعِ الجانب الحِسِّي من الإنسان واستقطاب قلوب المسلمين وتوحيدها في نقطة مركزية واحدة... لكن مع ضرورة إلْفَات نظَر الإنسان على الدَّوام إلى أنَّ الكعبة ـ ليسَت هي ـ والعياذ بالله ـ الله ذاته، وإنَّما هي مجرَّد بيت رَمْزي للهِ تعالى. بل ليسَ بيتاً كالبُيوت التي نسْكُنُها ونحتاجُ إليها، لأنَّ الله ليسَ محتاجاً إلى مكانٍ ليَسْكُن فيهِ كالإنسان، وإنَّما الإنسان هو الذي يحتاج إلى نُقطةٍ رمْزيَّةٍ يتوجَّهُ إليها. فالحاجة إذاً حاجة إنسانيَّة، للتوجُّه نحو وِجْهَة رمْزيَّة محدَّدة.

ثمة نقطة أخرى مهِّمة، وهي أنَّ حصانةُ هذا البيت الرَّمْزي هي مجرَّد حصانة تشريعية، وإلَّا فهو قد يتعرَّض من النَّاحيةِ التَّكوينية لما يتعرَّض لهُ بقية الكائنات، من سُيُول (كما نرى في الصُّور الفوتوغرافية القديمة) وتهدُّم واحتراق (كما صنَعَ بنو أمية بالكعبةِ عندما تحصَّنَ بها عبد الله بن الزُّبير)[5] وقد يتعرَّض للسَّرِقة (كما فعَلَ القرامطة

---

(1) في سنة 2 هـ.
(2) سورة البقرة، الآية 142.
(3) سورة البقرة، الآية 177.
(4) سورة البقرة، الآية 143.
(5) مرة في عهد يزيد بن معاوية على يد الحصين بن نمير سنة 64هـ، ومرة أخرى في عهد عبد الملك بن مروان على يد الحجاج الثقفي سنة 73هـ.

بالحجَرِ الأسود)[1]، وقد يتعرَّض للهَتْك (كما يُنقَل عن إساف ونائلة قبلَ الإسلام، وكما فعل الحجّاج الثَّقفي عندما صلَبَ عبد الله بن الزُّبير عندَهُ). ولم يُعْطِ الله هذا البيت الرَّمزي حصانة تكوينيَّة إلَّا في ظُروفٍ خاصَّة، كحادثةِ الفيل التي يمكن فهْمُها على أنَّها كرامة خاصَّة لرسولِ الله ﷺ لقُرْبِ مولِدِهِ وبعثَتِهِ، الذي سيُعيد لهذا البيت مكانتَهُ التَّوحيدية، يقولُ تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ﴾[2]

وربَّما يتذكَّر القارئ القصَّة التي ينْقلها أبان بن تغلِب مع الإمام أبي عبد الله جعفر الصَّادق عليه السلام، والتي يقولُ فيها: كنْتُ أطوفُ مع أبي عبد الله عليه السلام فعرَضَ لي رجُلٌ من أصحابِنا كانَ سألَني الذَّهابَ معَهُ في حاجةٍ، فأشارَ إليَّ.... (إلى أنْ يذْكُر) بأنَّهُ كرِهَ الذَّهابَ إليهِ، فأمرَهُ أبو عبد الله عليه السلام بقَطْعِ الطَّواف وإنْ كانَ طوافُ فريضةٍ[3]. وهذا يدُلُّ على أنَّ حُرْمة المؤمن وقضاء حاجتَهُ تتجاوز حُرْمة الكعبة والطَّواف حولَها....وبالتالي يُؤكِّد على رمْزيَّة الكعبة المشرَّفة.

الأمرُ ذاتُهُ ينطبق على مَقام إبراهيم عليه السلام، فقد يتعرَّض من النَّاحية التكوينيَّة لما يتعرَّض له بقية الكائنات. فقدْ كانَ هذا المقام بالأصل مُلاصقاً للكعبةِ المشرَّفة، لكن أهل الجاهلية قاموا بنَقْلِهِ إلى موقعِهِ الحالي، فأعادَهُ رسولُ الله ﷺ إلى موقعِهِ الأصلي، ثمَّ أرجعَهُ عمر بن الخطاب إلى موقعِهِ الحالي، وبرَّر ذلك بأنَّ موقِعَهُ يُشوِّش على الطَّائف... ومن المظنون أنَّ الإمام المهدي المنتظر (عج) عندما يظهر سيُعيدُهُ إلى موقعِهِ الأصلي من جديد.

وإنْ كانت حُرْمةُ المؤمن تتجاوز حُرْمةُ الكعبة، فحُرْمةُ الأنبياء والأوصياء عليهم السلام ـ من بابِ أولى ـ تتجاوز حُرْمة الكعبة المشرَّفة. والأنبياءُ والأوصياء عليهم السلام هم آياتُ اللهِ العُظْمى. وحصانَتُهم أيضاً تشريعيَّة، وإلَّا من النَّاحية التكوينيَّة قد يتعرَّضونَ أيضاً لما يتعرَّض لهُ بقيَّةُ البشر. فيحيى عليه السلام استُضْعِف وحُزَّ رأسُهُ الشَّريف وأُهْدِي إلى بغيٍّ من بغايا بني إسرائيل، ونبيُّنا محمَّد ﷺ كانوا يُلْقُونَ عليهِ القاذروات ويُواجِهونَهُ بالسُّبابِ والشَّتائم في مكة والطائف، والإمام الحسينُ عليه السلام حزُّوا رأسَهُ الشَّريف وأوطأوا الخيل صدرَهُ الطَّاهر. وهؤلاء العِظام لا يحظون بحصانةٍ تكوينيَّة إلَّا في ظُروفٍ وشروطٍ خاصَّة، كإبراهيم عليه السلام عند ألقَوْهُ في النَّار، فصارَت عليه برْداً وسلاماً.

المواقف التي يتعرَّض فيها هؤلاء العِظام إلى هَتْك، قد يهتزُّ لها الإنسان ضعيف

---

(1) في سنة 319 هـ.

(2) سورة الفيل، الآية 1.

(3) الكليني، أصول الكافي، ج2، باب حق المؤمن على أخيه وأداء حقه، ح8، ص200.

الإيمان. لأنَّ وَهْمَهُ قد يُصوِّر لهُ أنَّ هذه الكائنات المُقدَّسة لا يمكن أنْ تتعرَّض تكويناً لأيِّ هتْك طالما أنَّها مُقدَّسة. . . . . لكنِ الأمر ليسَ كذلك. فتعرُّضها للهَتْك لا يُقلِّل من قداستِها أبداً طالما أنَّ اللهَ أعطاها حُرْمةً وقداسة، لأنَّ اللهَ ـ كما قُلنا ـ هو الذي يُفيضُ القداسة والحُرْمة على الكائنات. . . . وليسَ الإنسان، كما يفعل عبدة الأوثان والأصنام، الذينَ يُفيضونَ القداسة على ما يحلُو لهم من تماثيل.

والأمرُ ذاتهُ ينطبق على نُسَخ القرآن الكريم، فاللهُ يقول: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[1]، وهو تكفَّلَ بأنْ يحفَظَ القرآن الكريم بحيث يستمر على مرِّ الدُّهور ولا يندثر. . لكن البعض يتصوَّر أنَّ نُسَخ القرآن الكريم وأوراقه تتمتَّع بحصانةٍ تكوينيَّة، فهي لا تتعرَّض للهَتْكِ مطلقاً!! لذا يُصدمونَ كثيراً عندما يسمعون أنَّ شخصاً قد أحرَقَ بعضَ أوراقِه أو ألقاها مع القاذورات، ويتوهمون أنَّ حريقاً لو شبَّ في مكانٍ فيه نُسَخ من القرآن الكريم، فإنَّ هذا الحريق ـ بالضَّرورة ـ لن يلْتَهِم تلك النُّسَخ! والصحيح أنَّ حصانة نُسَخ القرآن الكريم تشريعيَّة وليست تكوينيَّة، فحُرْمَةُ هتكهِ من الكبائر، لكن قد يأتي بعض من لا يُؤمن بهِ، ويقومُ بهتكِهِ. . . هذا الهَتْكُ لا يُقلِّل من عظمةِ وحُرْمةِ وقداسةِ القرآن الكريم عندنا قيْد أُنْمُلة. وقد يستذكر القارئ موقف الوليد بن يزيد عندما فتحَ المصحف يوماً فرأى فيه ﴿وَٱسْتَفْتَحُواْ وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾[2]، فاتَّخَذَ المصحفَ غرضاً ورماهُ بالنَّبْلِ حتى مزَّقَهُ، وهو يقول:

أتوعِدُ كلَّ جبارٍ عنيد ... فها أنا ذاكَ جبارٌ عنيدُ
فإنْ لاقيتَ ربَّكَ يومَ حشرٍ ... فقُل يا ربِّ خرَّقني الوليدُ

ثانياً: عبادة الكواكب والنُّجوم (جمادات متحرِّكة)

هذا النَّوع من الشِّرك يُعبِّر أيضاً عن درجةٍ مؤسفة من الاغتراب الإنساني، ويبقى أنَّ من يخضَع للكواكب والنُّجوم يعبُدُ كائنات لم يُشكِّلها هو كما يشاء (مثلما رأينا في عبادةِ الأوثان والأصنام). هي جمادات أيضاً، لكن مُتحرِّكة وليست ساكنة، كما كانت الأوثان والأصنام.

من المهم أنْ نعرِف أنَّ الكواكب والنُّجوم لم تكن حسب اعتقادات الأوائلِ من الجماداتِ أصلاً، بل كانوا ينظُرونَ إليها على أنَّها كائنات حيَّة، ويتحدَّثونَ عن نُفوسٍ

(1) سورة الحجر، الآية 9.
(2) سورة إبراهيم، الآية 15.

وعقول، حتى جاءَ العِلْمُ الحديث وأثبَتَ أنَّ هذهِ الكواكب والنُّجوم تتكوَّن من عناصر كيمائية كالتي تتكوَّن منها الأرض، وإنْ اختلفَت نِسَب وأحجام تلكَ العناصر.

حول تجربة إبراهيم عليه السلام، يقولُ تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلۡقَمَرَ بَازِغٗا قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمۡسَ بَازِغَةٗ قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكۡبَرُۖ فَلَمَّآ أَفَلَتۡ قَالَ يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾[1].

والحقيقة أنَّ تقديس واحترام الكواكب والنُّجوم والاعتقاد بتأثيرِها اتَّخذَ أشكالاً متعدِّدة. فإنْ كانَ قومُ إبراهيم عليه السلام يعبُدُونَ الكواكب والنُّجوم والقمر والشَّمس، فإنَّ آخرين كانوا يعتقِدُونَ بتأثيرِها الحقيقي على مصيرِ الإنسان في الدُّنيا، وكأنَّها هي التي تُحدِّد ما سيقَع لهُ في المستقبل.

الإسلام من ناحيتِهِ حرَّمَ الإخبار عن المُغيَّبات على سبيلِ الجزْم دون أساس شرْعي ثُمَّ ترتيب الأثر على هذا الإخبار. وعند هذه النُّقطة بالتحديد تلتقي العناوين الثلاثة: التَّنْجيم، والكهانة، والقيافة. ويهُمُّنا التَّركيز على التَّنجيم بوصفه إخباراً عن مُغيَّبات استناداً إلى حركةِ الكواكب والنُّجوم، لنرى هل له واقعية أم هو محْضُ خرافة؟ وإنْ كانَ له واقعية فهل الإيمان بتأثير الكواكب يُورِّط الإنسان بالشِّرك باللهِ؟[2]

هل للتَّنجيم واقعية؟

قد يُستدَلُّ على واقعيةِ عِلْم التَّنجيم بالقرآنِ الكريم، على أساس أنَّ قولَهُ تعالى: ﴿فَنَظَرَ نَظۡرَةٗ فِي ٱلنُّجُومِ ﴿٨٨﴾ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٞ﴾[3] يعني أنَّ إبراهيم عليه السلام حينَ دعاهُ قومُهُ للمشاركةِ في مراسم عيد أهل بابل السَّنوي، نظَرَ في النُّجوم فقال: إنَّ حركةَ النُّجوم تشيرُ إلى أنَّني سأسْقَم فليسَ بوسْعي الخروج معكُم، وكانَ إبراهيم عليه السلام يُحدِّد أوقات نوبات الحُمَّى من خلالِ حركة النُّجوم، واتَّخذَ ذلكَ مُبرِّراً ليخلو لهُ الجو لتكسيرِ أصنامِهِم.

---

(1) سورة الأنعام، الآيات 75 ـ 79.

(2) الفيلسوف الفارابي هاجم الركون إلى التنجيم، وقال: «إن أحداً قد يستنتج شيئاً ويتفق أن هذا الشيء قد حدث فعلاً، والنتيجة في نظره أن ذلك لا عن ضرورة ولا عن وجوب، وإنما هو اتفاق يركن إليه ضعيف العقل أو صغير السِّن أو المريض نفسياً، كشهوة مفرطة في الحزن أو الغضب أو الخوف أو غيره». الفارابي، **إحصاء العلوم**، تصحيح وتعليق عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1931، ص9 ـ 10.

(3) سورة الصافات، الآيتان 88 ـ 89.

وقد يُستدَلُّ أيضاً على واقعية عِلْم النُّجوم بقولهِ تعالى: ﴿وَٱلنَّٰزِعَٰتِ غَرۡقٗا ... فَٱلۡمُدَبِّرَٰتِ أَمۡرٗا﴾[1]، على أساس تفسير «المدبِّرات أمراً» على أنَّها الكواكب والنُّجوم التي لها دور في تدبير شؤون العالَم.

وقوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ﴾[2].

وقد يُستدَلُّ على ذلكَ ببعضِ الأحاديث الواردة في كراهةِ التزوُّج والقمَر في العَقْرب، انطلاقاً من الادّعاء بأنَّ موقع القمر في العقرب إنْ لم يكن له تأثيرٌ على العلاقة الزَّوجية، لما وردَ ما يدُلُّ على كراهة التزوُّج في هذه الأيام بالتَّحديد.

والحقيقة أنَّهُ لا شكَّ في أنَّ للكواكبِ والنُّجوم نحو تأثير على مجريات الأرض، فقد ثبتَ عند عُلماء الطَّبيعة أنَّ للقمر تأثيراً مباشراً في ظاهرةِ المدّ والجَزْر، ولقُرْبِ الشَّمس وبُعْدِها عن خطّ الاستواء تأثيراً في اختلافِ الفُصُول، وتأثيراً في نمُو الكائنات الحيَّة.

لكن في مقابلِ ذلك، وردَت أحاديث كثيرة تذُمُّ التَّنجيم والإخبار عن المُغيَّبات استناداً إلى النُّجوم. . . .فكيفَ نجمَع بينَ هذهِ الرِّوايات التي تبدو متنافية؟

فقد روى الشَّريف الرَّضي في نهج البلاغة، أنَّ الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام قالَ لبعْضِ أصحابهِ لمَّا عزَمَ على المسير إلى الخوارج ـ ويبدو أنَّ الاعتقاد بتأثيرِ النُّجوم كان راسخاً عند أهلِ العراق آنذاك ـ فقالَ لهُ: يا أميرَ المؤمنين إنْ سِرْتَ في هذا الوَقْت خشيتُ أنْ لا تظفَر بمُرادِكَ من طريقِ علْم النُّجوم.

فقال عليه السلام: أتزعُمُ أنَّكَ تهدي إلى السَّاعةِ التي منْ سارَ فيها انصرَفَ عنهُ السُّوء، وتُخوِّفُ السَّاعة التي منْ سارَ فيها حاقَ بهِ الضَّرر، فمَنْ صدَّقكَ بهذا فقد كذَّبَ القرآن، واستغنى عن الاستعانةِ بالله في نيْلِ المحبوب ودَفْع المكروه، وينبغي في قولِكَ للعاملِ بأمرِكَ أنْ يُوليكَ الحمْدَ دونَ ربِّهِ، لأنَّكَ بزَعْمِكَ أنتَ هدَيْتَهُ إلى السَّاعةِ التي نالَ فيها النَّفْع وأمنَ الضُّر.

ثمَّ أقبلَ عليه السلام على الناس فقال: أيُّها النَّاس إياكُم وتعلُّم النُّجوم، إلَّا ما يُهتدى بهِ في بَرٍ أو بحْر، فإنَّها تدعو إلى الكهانة، والكاهنُ كالسَّاحِر، والسَّاحِرُ كالكافر، والكافِرُ في النَّار، سيروا على اسمِ الله[3].

وروى هشام بن الحكم عن الإمام أبي عبد الله جعفر الصَّادق عليه السلام في حديث أنَّ زنديقاً سألَهُ: ما تقولُ في علْمِ النُّجوم؟ فأجاب عليه السلام: هو عِلْمٌ قلَّتْ منافِعُهُ وكثُرَتْ

---

(1) سورة النازعات، الآيات 1 ـ 5.

(2) سورة الواقعة، الآية 75.

(3) الحر العاملي، وسائل الشيعة، الباب 14 من آداب السفر، الحديث 8.

مضارَّه، لا يُدْفَع بهِ المقدور، ولا يُتَّقى بهِ المحذور، إنْ خبَّرَ المُنجِّمُ بالبلاء لم يُنْجِهِ التحرُّزُ من القضاء، وإنْ خبَّرَ هو بخيرٍ لم يستطِع تعجيلَهُ، وإنْ حدَّثَ بسوءٍ لم يُمْكِنهُ صرْفُهُ، والمُنجِّم يُضادّ اللهَ في عِلْمهِ بزَعْمِهِ أنَّهُ يردُّ قضاءَ اللهِ عن خلْقِهِ»[1].

وروى عبد الملك بن أعيَن قال: قُلْتُ لأبي عبد الله (الإمام جعفر الصَّادق عليه السلام): إنِّي قد ابتُليتُ بهذا العِلْم، فأريدُ الحاجةَ فإذا نظَرْتُ إلى الطَّالعِ، ورأيتُ الطَّالعَ الشرَّ جلَسْتُ ولم أذْهَب فيها، وإذا رأيتُ الطَّالعَ الخير ذهَبْتُ في الحاجةِ، فقال عليه السلام لي: تَقْضي؟ (= هل تمارس القضاء بين الناس؟)، قلْتُ: نعم، قال عليه السلام: احرق كُتُبَكَ[2].

ويعجبني أنْ أنقل للقارئ ما ذكرَهُ الشَّيخ المنتظري[3] (1922 ـ 2009)، حيثُ تحدَّث عن فارقٍ بالِغ الأهميَّة بين *عِلْم الهيئة* و*عِلْم النُّجوم*. وأكدَ على أنَّ عِلْمَ الهيئة لا يوجد تجاهَهُ أيّ تحفُّظٍ شرعي، بخلافِ عِلْم النُّجوم.

يقول: «ليُعلَم أنَّ هناكَ عِلْمَين مرتبطين بالنُّجومِ والأفلاك:

الأوَّل علْمُ الهيئة: وهو علْمٌ يُبحَثُ فيهِ عن نظامِ العالَم العُلْوي وحركاتِ النُّجوم وأوضاعِها بقياسِ بعضِها إلى بعض، من الطُّلوعِ والغروبِ والمدارِ والقُرْبِ والبُعْدِ والاقترانِ والكسُوفِ والخسُوفِ والاحتراقِ والارتفاعِ والحضيضِ ونحوِ ذلك.

الثَّاني علْمُ النُّجوم: وهو علْمٌ يُبحَثُ فيهِ عن ارتباطِ حوادثِ الكون والعالَم السُّفْلي بأوضاعِ النُّجوم وكيفية تأثيرِها فيها، كارتباط المواليد والأعمار والوفيَّات والرُّخص والغلاء والسَّعْد والنَّحس والقتال والصُّلْح، ونحوِ ذلكَ من حوادثِ الكون بأوضاعِ النُّجوم وحالاتها.

ولا يخفى أنَّ علْمَ الهيئة بذاتهِ علْمٌ شريف، يوجِبُ الاطِّلاعُ عليه زيادة معرفةٍ بالنِّسبةِ إلى الحقّ تعالى وصفاتهِ وأفعالهِ. وإنَّما البحثُ في المقامِ في علْمِ النجوم»[4].

ثمَّ يتحدَّث الشَّيخ المنتظري عن الموقفِ الشَّرْعي من علْمِ النُّجوم، فيقول:

«إنَّ روايات النَّهي ليسَت ناظرة إلى بيانِ أمر اعتقادي، وأنَّ الاعتقاد بتأثير العُلْويَّات كُفْراً وخطأ، وليسَت ناظرة أيضاً إلى نفي التأثير مطلقاً ولو بنحوِ الاقتضاء الطَّبيعي. بل الظاهر أنَّها بصدَد النَّهي عن تنظيم النَّشاطات اليوميَّة والاجتماعيَّة على

(1) الحر العاملي، وسائل الشيعة، مج12، الباب 24 من أبواب ما يتكسب به، الحديث 10.
(2) المصدر السابق، مج 8، الباب 14 من أبواب آداب السفر في الحج، الحديث 1.
(3) من فقهاء الإمامية البارزين.
(4) المنتظري، دراسات في المكاسب المحرمة، ج3، ص19 ـ 20.

أساسِ آراء المنجِّمين بلا توجُّهٍ إلى اللهِ تعالى والاستعانة بهِ والتوسُّل إليهِ بالدُّعاءِ والتصدُّق. إذْ المؤثِّر في العالَمِ هو الله تعالى، ونظامُ الوجود بعُلْوياتهِ وسُفْلياتهِ قائمةٌ بهِ حُدُوثاً وبقاءً، ومُسخَّرةٌ لأمرهِ، يمحو ما يشاءُ ويُثْبِت وعندَهُ أُمُّ الكتاب، فيجِب التوجُّه إليهِ والاستعانة بهِ والتوكُّل عليهِ.

وهذا لا يُنافي وجود نحو ارتباط بينَ العُلْويَّات والحوادث السُّفْليَّة، إما بنحو التَّقارُن الوجودي أو بنحو الاقتضاء الطَّبيعي نظير سائر العِلَل الطَّبيعية، وإنْ كانت الإحاطة بجُزْئياتها خارجة عن حيطةِ عِلْمِنا وقُدْرتنا. هذا والمبحوثُ عنهُ تارةً حُكْمُ نفسِ الاستخراجات، وثانياً حُكْمُ الإخبارِ بها وترتيبُ الأثرِ عليهِ عملاً، وثالثاً حكمُ الاعتقاد بمؤثِّريتها.

فالأوَّل (= حكم نفس الاستخراجات) لا دليلَ على حُرْمَتِهِ، بل لعلَّهُ يكونُ مرغوباً فيهِ إنْ أوجَبَ تقوية الاعتقادات الدينيَّة والتوجُّه إلى قدرة اللهِ وعظمتهِ وحِكْمتهِ.

والثَّاني ـ أعني الإخبار ـ أيضاً لا مانعَ منهُ في نفسِهِ جَزْماً إنْ استندَ إلى بُرهانٍ أو ظنٍّ إنْ استندَ إلى الأمارات المفيدة لهُ. نعم لا يجوزُ ترتيب الأثَر القطْعي عليهِ، وتصديقُهُ عملاً، بأنْ يجعل أساس نشاطاته إخبارُ المُنجِّمين، ويُعْرِض بالكُلِّية عن التوجُّهِ إلى اللهِ تعالى والاستعانة به، وإنْ فُرِضَ أنَّ المنجِّم لم يُخْبِر إلَّا عن مُجرَّد التقارُن الوجودي.

والثَّالث (= الاعتقاد بمُؤثِّريتِها) أيضاً جائز إنْ استندَ إلى برهانٍ قطْعي، ولم يرجَع إلى إنكارِ الصَّانع أو توحيدِهِ أو سعَةِ قُدْرتهِ، أو إنكار النُّبوة، أو ضروري من ضرورياتِ الدِّين، بحيث يرجع إنكارُهُ إلى إنكارِ النُّبوة ولو ببعضِها، فتدبَّر، واللهُ العالِم بحقائقِ الأمور»[1].

نستنتج مما مرّ، أنَّ علْمَ الهيئة (= الفلَك) شيءٌ، والتَّنجيم شيءٌ آخر[2]، وأنَّ التَّنجيم يحْرُم قطعاً عندما يُعتَقَد بتأثيرِ النُّجوم الاستقلالي (وهو كفرٌ أو شِرْكٌ باللهِ)، أو عندما يُعوَّل عليهِ في معرفةِ الغيوب، بحيث يغفَل الإنسان عن اللهِ تعالى، ويتجاهَل الدُّعاء والتصدُّق (فيكونُ شِرْكاً في الاستعانة). وإنْ كانَ ثمَّة روايات تشير إلى جَوازِهِ فهو يقتصر على حالةِ ما إذا خلا عن جميعِ ذلك، كما لا يخفى.

ومن حُسْنِ الحظ أنَّ الاهتمام بالنُّجوم والكهانة والعُلُوم الغريبة، قليلٌ في عصرنا

---

(1) المنتظري، دراسات في المكاسب المحرمة، ج3، ص84 ـ 85.

(2) من طريف ما كُتِب، رسالة مسألة في الرَّد على المنجِّمين للسيد المرتضى (قده) نُشرت في كتاب رسائل الشريف المرتضى، مؤسسة النور للمطبوعات، بيروت، ج2، ص299 ـ 312.

لا يرغَب إليهِ إلَّا ضِعافُ النُّفوس، المائلونَ إلى الخُرافات، ولعلَّهُ لظهور عدَم صِدْق كثير من المُدَّعين لذلك وبُطلان أقوالهم.

أما الموقف الفقهي الرَّسْمي من التَّنجيم لفقهاء الإمامية المعاصرين، فتجِدهُ في السُّطور التَّالية:

السيِّد محسن الحكيم يقولُ في كتابه *منهاج الصَّالحين*: «التَّنجيمُ حرامٌ، وهو الإخبارُ عن الحوادث، مثل الرُّخص والغلاء والحرّ والبرد ونحوها، استناداً إلى الحركاتِ الفلَكيَّة والطوارئ الطارئة على الكواكب، من الاتِّصال بينَها، أو الانفصال، أو الاقتران، أو نحو ذلك، باعتقادِ تأثيرها في الحادث، على وجْهٍ يُنافي الاعتقاد بالدِّين».

السيِّد محمد باقر الصَّدْر لم يُعلِّق على هذه العبارة[1]، كما أنَّ عبارة السيِّد الخوئي مطابقة لعبارةِ السيِّد الحكيم[2]. وهذا يعني موافقتهما الحرفية لرأيه.

أما السيِّد السيستاني فعبارتُهُ في بداياتِها مطابقة لعبارة الحكيم، لكن عندما يصِل إلى «باعتقاد تأثيرها في الحادث» يضيفُ قائلاً: «على وجهِ الاستقلال أو الاشتراك مع اللهِ تعالى، دون مطلق التأثير، نعم يحْرُم الإخبار بغيرِ علْم عن هذهِ الأمور وغيرها مطلقاً، وليسَ من التَّنجيمِ المُحرَّم الإخبار عن الخسُوفِ والكسُوف والأهِلَّة واقتران الكواكب وانفصالها، بعد كَونهِ ناشئاً عن أصولٍ وقواعد سديدة، وكون الخطأ الواقع فيهِ أحياناً ناشئاً من الخطأ في الحِساب وإعمال القواعد كسائر العُلُوم»[3]. وهذهِ الإضافة تتطابق مع عبارةِ الإمام الخميني، كما جاءَ في كتابه *تحرير الوسيلة*.

ثالثاً: عبادة وتقديس النَّباتات

إنْ كُنَّا في عبادةِ الأصنام نتحدَّث عن أقوام عبدوا جمادات ميِّتة شكَّلوها بأيديهم، وكُنَّا نتحدَّث في عبادةِ الكواكب عن جماداتٍ مُتحرِّكة لم يُشكِّلوها بأنفُسِهم، فإنَّنا نتحدَّث هنا عن كائناتٍ حيَّة، تنمو وتتحرَّك وربما تُثْمِر أيضاً[4].

---

(1) السيد محسن الحكيم مع حواشي السيد محمد باقر الصدر، **منهاج الصالحين**، ج2، المكاسب المحرمة، مسألة 25.

(2) السيد الخوئي، **منهاج الصالحين**، ج2، المكاسب المحرمة، مسألة 25.

(3) السيد السيستاني، **منهاج الصالحين**، ج2، المكاسب المحرمة، مسألة 28.

(4) أشرنا إلى أنَّ من عبَدَ الكواكب والنُّجوم عبدَها بوصفها كائنات حية، لكن اعتبرناها هنا جمادات بناءً على ما كشفته العلوم الطبيعية الحديثة.

لم ينتشر هذا النَّحو من الشِّرك في الجزيرة العربية، وفي حدودِ عِلْمي لم أسمع أو أقرأ عن أحدٍ في هذه المنطقة من العالَم أنَّه عبدَ شجرةً أو زرعاً، وإنْ أكَّدَ علماء الأنثروبولوجيا على وجود قبائل بدائية تعبُد وتُقدِّس بعض أنواع النَّباتات (بوصفهِ طوطماً) في مناطق متفرِّقة من العالَم.

نعم، المسلمون يُقدِّرون بعض النَّباتات والأشجار؛ كالنَّخْلة، لأنَّ بعضهم يُفسِّر «الشجرة الطيبة» الواردة في القرآن الكريم بشجرة النخلة، وربما لفوائدها وأهميَّتها، خصوصاً لعرب الجزيرة. كما يُقدِّر المسلمون شجرة التِّين والزَّيْتون لأنَّ الله أقسَمَ بهما، وربما لفوائدهما أيضاً، خصوصاً مع تواجدهما في الجزيرة أو قربها، في الطَّائف والشَّام. لكن لا يوجد بين المسلمين، وربَّما حتى قبل الإسلام في الجزيرة، من يعبُدُ نباتاً أو شجَرَة.

رابعاً: عبادة وتقديس الحيوانات

هنا لا نتحدَّث عن كائناتٍ حيَّة فحسب، بل عن كائنات حيَّة تنمو وتُنْجِب وتتكاثر، تسمَع الأصوات وترى الأشياء، وتُطلِقُ أصواتاً وتتحرَّك في كلِّ اتجاه. القرآن بدورهِ يتساءَل بتعَجُّبٍ عن عبادةِ الإنسان للحيوان طالما أنَّ الحيوان لا يُكلِّم الإنسانَ ولا قُدْرةَ لهُ على هدايتهِ.

رغم أنَّ بني إسرائيل لم يعبُدوا حيوانات، ولم يعبُدوا عِجلاً حقيقيّاً، وإنَّما عبدوا وثَناً على صورةِ عِجْل، لكن ألحقناهُم بعبدَةِ العِجْل، لوجود مناسبة بين الأمرين.

قال تعالى بشأن عبادة بني إسرائيل للعِجْل وقصة السَّامري: ﴿وَٱتَّخَذَ قَوۡمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعۡدِهِۦ مِنۡ حُلِيِّهِمۡ عِجۡلٗا جَسَدٗا لَّهُۥ خُوَارٌۚ أَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمۡ وَلَا يَهۡدِيهِمۡ سَبِيلًاۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُواْ ظَٰلِمِينَ ﴿148﴾ وَلَمَّا سُقِطَ فِيٓ أَيۡدِيهِمۡ وَرَأَوۡاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ ضَلُّواْ قَالُواْ لَئِن لَّمۡ يَرۡحَمۡنَا رَبُّنَا وَيَغۡفِرۡ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴿149﴾ وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ غَضۡبَٰنَ أَسِفٗا قَالَ بِئۡسَمَا خَلَفۡتُمُونِي مِنۢ بَعۡدِيٓۖ أَعَجِلۡتُمۡ أَمۡرَ رَبِّكُمۡۖ وَأَلۡقَى ٱلۡأَلۡوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأۡسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُۥٓ إِلَيۡهِۚ قَالَ ٱبۡنَ أُمَّ إِنَّ ٱلۡقَوۡمَ ٱسۡتَضۡعَفُونِي وَكَادُواْ يَقۡتُلُونَنِي فَلَا تُشۡمِتۡ بِيَ ٱلۡأَعۡدَآءَ وَلَا تَجۡعَلۡنِي مَعَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿150﴾ قَالَ رَبِّ ٱغۡفِرۡ لِي وَلِأَخِي وَأَدۡخِلۡنَا فِي رَحۡمَتِكَۖ وَأَنتَ أَرۡحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ ﴿151﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ ٱلۡعِجۡلَ سَيَنَالُهُمۡ غَضَبٞ مِّن رَّبِّهِمۡ وَذِلَّةٞ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۚ وَكَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُفۡتَرِينَ ﴿152﴾ وَٱلَّذِينَ عَمِلُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ثُمَّ تَابُواْ مِنۢ بَعۡدِهَا وَءَامَنُوٓاْ إِنَّ رَبَّكَ مِنۢ بَعۡدِهَا لَغَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾[1].

---

(1) سورة الأعراف، الآيات 148 ـ 153.

كما تحدَّث القرآن الكريم عن هذه الحادثة المهمَّة من تاريخ بني إسرائيل بشيءٍ من التفصيل في سورة طه (الآيات 83 ـ 98)، وأشار لها إشارة عابرة في سورة البقرة (آية 54، وآية 93).

هذا بشأن بني إسرائيل. بالطبع نجد أنَّ أقواماً آخرين عبدوا حيوانات أخرى. فهناك دراسات أنثروبولوجية مهمة بشأن الأقوام والقبائل التي قدَّست الطوطم، في أميركا الشمالية (الهنود الحمر)، وإستراليا (السكان الأصليين)، ومنطقة القُطْب الشَّمالي. وما زِلْنا نسمَع عن تقديس أتباع الدِّيانة الهندوسية في الهند للبقَر، بوصفه مصدراً للغذاء ورمزاً للحياة، وتحريمهم لقتلِهِ أشدَّ التَّحريم. . .لكن هل يصِل تقديسهم للبقَر إلى درجة العبادة؟ هذا بحاجة لدراسةٍ مستقلَّة.

خامساً: الإيمان بإله الشَّر وإله الخير (المجوس والمانوية)

قال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ﴾[1].

القرآن الكريم ذكَرَ المجوس في سياقِ كلامِهِ عن أهلِ الكتاب. وأكَّدَ على أنَّ شرّ إبليس لم ينطلق إلَّا بعد أنْ سمحَ اللهُ لهُ بذلك وأنظرَهُ إلى يومِ يُبْعثون. وبالتالي إبليس ـ في نظر القرآن الكريم ـ ليس قوة شريرة تقِف على صعيدٍ واحدٍ في صراعٍ مع قوة خيِّرة هي الله. بل الله هو إله الخير، وهو الذي سمَحَ لإبليس بالوسوسة للإنسان في هذا في العالَم. فأزمّة الأمور كلُّها بيد الله، ولا يوجد شيء يخرُج عن سيطرتِهِ وإرادته التكوينية[2]. بخلاف الرُّؤية المجوسية والمانوية الثَّنوية، التي تؤمن بإلهينِ اثنين؛ إله خير منخرط في صراعٍ مرير مع إله الشَّر. القرآن الكريم لم يتعرَّض ويُفنِّد بشكلٍ مباشر هذه العقيدة، وإنَّما فنَّدهاَ بالتَّتبع والعرَض، فقالَ تعالى بشأن الحوادث الحسنة والسيِّئة: ﴿قُلۡ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثٗا﴾[3].

وقد أوردَ ابن قتيبة أنَّ دين المجوس كانَ سائداً عند بعض قبائل الجزيرة قبل الإسلام، كقبيلة تميم، ومن رموزهِ لقيط، وزُرارة بن عدس، ونجله حاجِب، والأقرَع بن حابِس، وأبو الأسود جدُّ وكيع بن حسان[4].

---

(1) سورة النحل، الآية 51.

(2) بخلاف إرادة الله التشريعية، التي يمكن لأي كائن حرّ أن يتمرَّد عليها.

(3) سورة النساء، الآية 78.

(4) رسول جعفريان، محمد ﷺ، ص276 ـ 277.

ويُقال بأنَّ إشراك الجنّ مع الله ـ وهو ما سنتحدَّث عنهُ في النُّقطة التالية ـ كانَ نابعاً من تعاليم الثَّنوية.

سادساً: عبادة الجنّ

يشيرُ القرآن الكريم ـ ومصادر أخرى ـ إلى أنَّ بعض العرب عبدوا الجِنّ. قال تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ﴾[1].

أيضاً قال تعالى: ﴿...بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُم بِهِم مُّؤْمِنُونَ﴾[2].

وقال تعالى: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ﴾[3].

وذكَرَ الكلبي في كتابِه *الأصنام*: إنَّ إحدى الطوائف العربية، وتُدْعى «بنو مليح» ـ وهي إحدى أفخاذ قبيلة خُزاعة ـ كانت تعبُد الجنّ. كما ذكرَ بعضُ المفسّرين أنَّ قريشاً كانت تعتقد أنَّ الله قد تزوَّجَ الجنّ، ثمَّ جاءَت الملائكة نتيجة لذلك الزَّواج.

سابعاً: عبادة الملائكة

يشيرُ القرآن الكريم ـ ومصادر أخرى ـ إلى أنَّ عبادة الملائكة بوصفِها بنات للهِ كان لها وجود في الجزيرة العربية. لذا أكَّدَت سورةُ التَّوحيد على أنَّهُ ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾[4].

بشأن عبادة الملائكة بالتَّحديد، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿26﴾ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ﴿27﴾ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ ﴿28﴾ وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِّن دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ﴾[5].

طبعاً هذا بالإضافة إلى النَّصارى الذين يُؤمنونَ مع اللهِ برُوحِ القُدُس ـ وهو جبرئيل عليه السلام ـ وهما يُمثّلان مع المسيح عليه السلام الأقانيم الثلاثة، كما سنُشير بعدَ قليل.

ثامناً: عبادة البشَر

وهنا نماذج متعدِّدة لعبادةِ البشَر، قد يتداخل بعضُها مع البعضِ الآخر، منها:

---

(1) سورة الأنعام، الآية 100.

(2) سورة سبأ، الآية 41.

(3) سورة الصافات، الآية 158.

(4) سورة التوحيد (الإخلاص)، الآية 3.

(5) سورة الأنبياء، الآيات 26 ـ 29.

- **عبادة الأسْلاف**[1]: المقصود بها عبادة الآباء والأجْداد وتقديسهم. تقوم هذه العبادة على الاعتقاد بأنَّ الموتى أحياء، ولهم القُدْرة على التأثير في حياةِ الأجيال اللاحقة، من خلال مباركة أو لعْن. هذا الاعتقاد دفعَ المعتقدين بذلك إلى الشُّعور بمزيج من الاحترام والخوف تجاهَ الأسلاف، وتجسَّد هذا بالصَّلاةِ وتقديم الهدايا والقرابين لهم.

هذا النَّوع من العبادة شاعَ في مصر القديمة، والقبائل البدائية في أفريقيا. كما شاع في الصِّين أيضاً، ويُقال إنَّ عبادة الأسلاف فيها استمرَّت فيها حتى وصول الشُّيوعية إلى السُّلطة، وأنَّ بعض العائلات الصِّينية تنصب ألواح الأسْلاف في أعمدةٍ صغيرةٍ منحوتة، وتركع العائلة أمام اللَّوح وتحرق بعض الأوراق أو البخور. اليابان كذلك كانت تعبُد الأسلاف حتى عام 1945 .

ولا نجِد شواهد واضحة على أنَّ العرَب كانوا يعبُدونَ آباءَهُم وأسلافَهُم. . .ولكن إنْ أخَذْنا العبادة بمعناها الواسع الذي يشمَل الطَّاعة العمياء والتَّقديس، فهذا بالتأكيد متحقِّق بالنسبةِ للعرب.

قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[2].

أيضاً في مجال التَّفاخُر، قال تعالى: ﴿أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ۝١ حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ﴾؟![3]، وهو سؤال إنكاري مُوجَّه لبطون قريش: هل بلَغَ التَّفاخُر القبَلي بينكم إلى حدّ أنَّكم لم تكتفوا بعدِّ الأحياء، بل ذهبتم للمقابر، وصرْتُم تُزايدون على بعضكم البعض، بعدِّ الأقارب المدْفونين؟

ويُستَشَف من بعض الآيات أنَّ تأثير الآباء والأجداد كان أكبر من تأثير الله أو تأثير الآلهة، ويمكن أنْ يُستوحى ذلك من قولهِ تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَـٰسِكَكُمْ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَآءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا ۗ﴾[4]. ونُقِلَ في أسبابِ النُّزول في ذيل الآية عن مجاهد أنَّ الناسَ كانوا يجتمعونَ في أيام الحج ويتحدَّثونَ عن آبائِهم وأعمالِهم وحُرُوبِهم، ويتفاخَرونَ بأنسابِهم، وقد وقَفَ القرآن الكريم في وجهِ هذهِ العلاقة الطَّاغية.

---

(1) Ancestor Worship.

(2) سورة البقرة، الآية 170.

(3) سورة التكاثر، الآيتان 1 ـ 2.

(4) سورة البقرة، الآية 200.

- عبادة زُعَماء وقادة: ويكونون عادةً زُعماء يمتلكون سُلْطة سياسيَّة أو عسْكرية، كفرعون ونمرود اللَّذين طرحا نفسيهما كأرباب وآلهة.

قال تعالى بشأن نمرود: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾[1].

وبشأن فرعون، قال تعالى: ﴿فَحَشَرَ فَنَادَىٰ ﴿23﴾ فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿24﴾ فَأَخَذَهُ ٱللَّهُ نَكَالَ ٱلْـَٔاخِرَةِ وَٱلْأُولَىٰٓ ﴿25﴾ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَىٰٓ﴾[2].

وقال تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرِى فَأَوْقِدْ لِى يَـٰهَـٰمَـٰنُ عَلَى ٱلطِّينِ فَٱجْعَل لِّى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَطَّلِعُ إِلَىٰٓ إِلَـٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ مِنَ ٱلْكَـٰذِبِينَ﴾[3].

وقال تعالى: ﴿وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِى قَوْمِهِۦ قَالَ يَـٰقَوْمِ أَلَيْسَ لِى مُلْكُ مِصْرَ وَهَـٰذِهِ ٱلْأَنْهَـٰرُ تَجْرِى مِن تَحْتِىٓ ۖ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿51﴾ أَمْ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْ هَـٰذَا ٱلَّذِى هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ ﴿52﴾ فَلَوْلَآ أُلْقِىَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةٌ مِّن ذَهَبٍ أَوْ جَآءَ مَعَهُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ مُقْتَرِنِينَ ﴿53﴾ فَٱسْتَخَفَّ قَوْمَهُۥ فَأَطَاعُوهُ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَوْمًا فَـٰسِقِينَ﴾[4].

- عبادة طبقة وشريحة: مثل حاشية زُعماء السِّياسة، أو طبقة بيدِها زمام الرَّأي العام (يُعبَّر عنها في القرآن بـ «الملأ»)، أو تُجَّار وأصحاب أموال وثروات طائلة (قارون لم يطرَح نفسَهُ كإله ولم يُعبَد بهذا الوصف لكنَّه كانَ طاغوتاً)، أو عُلَماء دين منحرفين (كبَلْعَم بن باعوراء لم يطرَح نفسَهُ كإله ولم يُعبَد بهذا الوصف لكنَّه كانَ طاغوتاً)... وقد يكون أوضح مثال على ذلك علاقة النَّصارى برُهبانِهم واليهود بأحبارِهم.

بشأن عُلماء الأديان، قال تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَـٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[5].

---

(1) سورة البقرة، الآية 258.
(2) سورة البقرة، الآيات 23 ـ 26.
(3) سورة القصص، الآية 38.
(4) سورة الزخرف، الآيات 51 ـ 54.
(5) سورة التوبة، الآية 31.

وقال أيضاً تعالى في سورة الشورى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾[1].

وهناك رواية مهمَّة وطويلة عن عُلماء اليهود رواها الشيخ الطبرسي في كتابه *الاحتجاج* عن الإمام الحسَن العسْكري عليه السلام في قولهِ تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ﴾[2]، نقتطع منها هذا الجزء، قال عليه السلام:

«...... قال رجُلٌ للصَّادقِ عليه السلام: فإذا كانَ هؤلاء القوم من اليهود لا يعرفُونَ الكتابَ إلّا بما يسمَعُونَهُ من عُلمائِهِم لا سبيلَ لهم إلى غيرهِ، فكيفَ ذَمَّهُم بتقليدِهم والقبول من عُلَمائِهِم؟ وهل عوامّ اليهود إلَّا كعوامّنا يُقلِّدونَ عُلماءَهُم؟ فإنْ لم يجُز لأولئكِ القبول من عُلَمائِهم لم يجُز لهؤلاءِ القبول من عُلمائِهم.

فقال عليه السلام: بينَ عوامِّنا وعُلَمائِنا وبين عوامِّ اليهود وعلمائِهم فرْقٌ من جهةٍ وتسويةٌ من جهة، أمّا من حيثُ استووا فإنَّ اللهَ قد ذمَّ عوامَّنا بتقليدِهِم عُلَمائِهِم كما ذمَّ عوامَّهم. وأمّا من حيثُ افترقوا فلا.

قال: بيِّن لي يا ابنَ رسول الله.

قال عليه السلام: إنَّ عوامَّ اليهود كانوا قد عرَفوا عُلماءَهُم بالكذبِ الصَّريح، وبأكْلِ الحرام والرّشاء، وبتغييرِ الأحكام عن واجبِها بالشَّفاعاتِ والعنايات والمصانعات. وعرَفُوهم بالتعصُّبِ الشَّديد الذي يفارقونَ بِهِ أدْيانهم، وأنَّهم إذا تعصَّبُوا أزالوا حقوق من تعصَّبُوا عليهِ، وأعطوا ما لا يستحقّه من تعصَّبُوا لهُ من أموالِ غيرِهم، وظلَموهُم من أجْلِهم. وعرَفُوهم يُقارفونَ المُحرَّمات، واضطرّوا بمعارفِ قلوبهم إلى أنَّ من فعلَ ما يفعلونهُ فهو فاسق، لا يجوزُ أنْ يُصدَّق على اللهِ ولا على الوسائطِ بين الخلْقِ وبينَ الله. فلذلكَ ذمَّهُم لما قلَّدوا من قدْ عرفوا ومن قدْ علِموا أنَّهُ لا يجوزُ قبولُ خبرِهِ، ولا تصديقهِ في حكاياتهِ، ولا العمَل بما يُؤدِّيهِ إليهم عمَّن لم يُشاهدوا. ووجبَ عليهمُ النَّظَرَ بأنفُسِهم في أمْرِ رسول الله صلى الله عليه وآله إذْ كانت دلائِلهُ أوضَح من أنْ تخفى، وأشهر من أنْ لا تظهَر لهم.

وكذلكَ عوامُّ أُمّتنا إذا عرَفوا من فُقهائِهِم الفِسْقَ الظاهر والعصبيَّة الشَّديدة والتَّكالُب

(1) سورة الشورى، الآية 21.
(2) سورة البقرة، الآية 78.

على حُطام الدُّنيا وحرامِها، وإهلاك من يتَعصَّبونَ عليه وإنْ كانَ لإصلاحِ أمرِهِ مستحقّاً، وبالرفقِ بالبِّر والإحسان على من تعصَّبُوا لهُ وإنْ كانَ للإذلالِ والإهانةِ مستحقّاً.

فمَنْ قلَّدَ من عوامِّنا مثل هؤلاءِ الفقهاء فهم مثل اليهود، الذينَ ذمَّهمُ اللهُ تعالى بالتَّقليدِ لفسَقةِ فقهائِهم. فأمّا منْ كانَ من الفقهاء صائِناً لنفسِهِ، حافِظاً لدينِهِ، مُخالفاً لهواه، مُطيعاً لأمرِ مولاه، فللعوامِ أنْ يُقلِّدوهُ.

وذلك لا يكونُ إلّا بعض فقهاء الشِّيعة لا جميعُهُم، فأمّا من ركَبَ من القبائحِ والفواحشِ مراكبَ فسَقَة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنّا شيئاً ولا كرامة......

ثمَّ قال: قيل لأميرِ المؤمنين عليه السلام: منْ خيْرُ خلْقِ الله بعدَ أئمة الهُدى ومصابيحِ الدُّجى؟ قال: العُلَماء إذا صلَحوا. قيل: ومن شرُّ خلْقِ الله بعدَ إبليس وفرعون ونمرود، وبعد المتسمّينَ بأسمائِكُم وبعد المتلقّبينَ بألقابِكُم والآخذين لأمكنَتِكُم والمتآمرين في ممالكِكُم (= الأئمة والخلفاء المزيَّفون)؟ قال: العُلَماء إذا فسَدوا، هم المظهرونَ للأباطيل، الكاتِمونَ للحقائق، وفيهم قالَ اللهُ عزّ وجلّ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ... إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾[1][2].

والحقيقة أنَّ تاريخ المسلمين يُظْهِر أنَّ الإسلام إنْ كان قد نجحَ في إخراج العرب من عبادةِ الأصنام والأوثان، فإنَّ المسلمين سرعان ما استبدلوا تلكَ الأصنام والأوثان الخشبيَّة والمعدنيَّة والحجريَّة، بأصنامٍ وأوثان بشريَّة. وكادوا أنْ يعبُدوا الزُّعماء والقادة وحُكّام الجور والولاة وعُلماء البلاط ووعّاظ السَّلاطين. ونحنُ بأمسِّ الحاجة لدراسةِ هذا الاستبدال وأسبابه النَّفسيَّة والاجتماعيَّة والتاريخيَّة[3]. وإنْ كانَ البعض يشتكي اليوم من غُلُو المسلمين بالصَّالحين، فالأجدَر بهم أنْ يشتكوا من غُلُوِّ المسلمين في سلاطين الجور والملوك والأمراء والرُّؤساء، ويعملوا على تحريرهم من ربْقَة القادة الذين يجثمون على صُدُور الناس، منذ عقود طويلة، وينتظروا منهم أنْ ينحنوا أمامَهُم بكُلِّ خنوعٍ وخضوعٍ!!

تفسير عبادة طواغيت البشر:

الآن، إذا أردنا أنْ ندرُس أسباب عبادة البشر، فقد نجِد عند عِلْم النَّفْس تفسيراً

---

(1) سورة البقرة، الآيتان 159 ـ 160.

(2) الطبرسي، الاحتجاج، ج2، ص508 ـ 513.

(3) حاولت أنْ أدرس الأسباب التاريخية في كتابي خلفيات واقعة كربلاء، وسأشير بعد قليل إشارة عابرة للأسباب النفسية المحتملة.

لذلك. فبعض عُلماء النَّفس تحدَّثوا عن مرضَي السَّادية والمازوخية؛ وذكروا أنَّ السَّادية العامة تتلخَّص في الحصول على اللَّذة والمتعة في إيقاع الألَم على الآخرين، وأنَّ الشَّخص السَّادي لهُ دافعٌ واحد، هو الحصول على متعة السَّيطرة الكاملة على الشَّخص الآخر وجعله موضوعاً عاجزاً تحتَ إرادته.

في حين أنَّ المازوخية العامة تتلخَّص في تقبُّل إيقاع الألَم على الذَّات من الآخر والاستمتاع بذلك، وأنَّ الشَّخص المازوخي هو شخصٌ خائفٌ من ذاتهِ وحُرِّيتهِ ومسؤوليَّتهِ، لذا يبحث عن ذاتٍ أُخرى أقوى منه ينضوي تحتَها ويخضَع لها، تمنَحهُ الأمان والقوَّة، ويحلّ من خلالِها صراعهُ الدَّاخلي بين الرَّغبة في الاستقلال والقوَّة من ناحية وشعوره بالتَّفاهة والحقارة من ناحيةٍ أخرى. هذا الحل ـ كما نُلاحظ ـ لا يجنَح نحو امتلاك القوَّة، بل ينتهي بالمازوخي إلى الخُضُوع والتلذُّذ به. فخضوع المازوخي للسَّادي المستبد والطَّاغي هو الذي يمنَحهُ الإحساس بالقوَّة المفتقدة، فيزدادُ إيغالاً في الخُضُوع ليزدادَ قوَّة، ويزول عنهُ الخوف الذي يُقْلِقُه.

والعلاقة بين السَّادي والمازوخي، كما يرى بعض عُلماء النَّفس كـ أريك فروم[1] (1900 ـ 1980)، تُعبِّر عن حاجةٍ متبادلة عبَّر عنها بـ «السَّادومازوخية». فالسَّادي الطَّاغي ـ على عكسِ ما يبدو ـ يحتاج إلى موضوعهِ بشدَّة ما دام شعوره بالقوَّةِ كامناً في واقعة أنَّهُ سيد لشخصٍ ما، وهو قد لا يعي هذهِ التَّبعية على الإطلاق. والمازوخي الخاضع يحتاج إلى سيِّدهِ بشدَّة ما دام شعوره بالقوَّة كامناً في أنَّهُ خاضع لشخصٍ ما. هذا الاحتياج المتبادل هو ما يُعبِّرُ عنه البعض بـ «التكافُل»، الذي هو اتِّحاد ذات الفرد مع ذاتٍ أخرى بطريقةٍ تجعل كلّاً منهما يفقد تكامُل ذاته واستقلالها ويعتمد على الآخر اعتماداً تامّاً. وهكذا يحتاج الشَّخص السَّادي الطَّاغي إلى موضوعهِ، بقدَر ما يحتاج إليهِ الشَّخص المازوخي.

- **الغُلُو بأُناسٍ صالحين**: فرُبَّما أشركَ النّاسُ باللهِ أناساً صالحين، غلا أتباعهم فيهم دون أنْ يطرحوا أنفسهم كطواغيت أبداً كـ« عُزَير» و«المسيح».

بشأن عُزَير والمسيح، قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾[2].

---

(1) Erich Fromm.

(2) سورة التوبة، الآية 30.

ومن المعلوم أنَّ اليهود كانوا يسكنون المدينة وأطرافها كخيبر وفدَك، في حين أنَّ النَّصارى كانوا في نجْران. ونقل بعض المؤرخين أنَّ النَّصرانية كانت منتشرة بين ربيعة وغسَّان وبعض طوائف قضاعة وبني كلب.

وبشأن المسيح عليه السلام، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ (72) لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1].

وفي هذه الآية إشارة إلى عبادة النَّصارى لبعض الملائكة أيضاً كروحِ القدس بوصفه هو والمسيح شريكان لله تعالى!!

وقال أيضاً: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾[2].

وهذا يؤكد خطورة الغُلو في التعلُّق بالناس وتقديرهم وتقديسهم، وإنْ كانوا صالحين بالفعل. لأنَّ الغُلو مدخلٌ خطيرٌ للشِّركِ بالله.

تفسير الغُلُو بالصالحين:

الحقيقة أنَّ عبادة الطغاة والمستبدِّين إنْ أمكن تفسيرُها نفسيّاً بعلاقة التكافل السَّادومازوخية، فإنَّ الغُلو بالصالحين يمكن تفسيرهُ على أنَّهُ انحرافٌ في النَّظرةِ التي يُفترض أنْ تكون آلية وآيوية للإنسان الصَّالح، إلى نظرةٍ استقلالية. فبدلاً من أنْ يُنظَر إلى الإنسان الصَّالح على أنَّه مُؤشِّر وآية وعلامة ودليل يهدي ويُحيل إلى الله، استُعيضَ عن ذلك بنظرةٍ استقلاليةٍ تتوقَّف وتتجمَّد عنده، فتفقد هذه الآية ـ بسبب هذا الانحراف في النَّظرة ـ وظيفَتَها الإحالية، ويُصبح العبدُ الصَّالح إلهاً يُعبَد من دون الله. هذا الوضع المنحرف يُذكِّرني بالمثل القائل: أشيرُ للعاقل إلى الطريق، فينظُر الأحمق إلى إصبعي!

ونستنتج أيضاً أنَّ الله دعا إلى اجتناب عبادة الطَّاغوت، وأنَّ الشِّرك بالبشر تارةً

---

(1) سورة المائدة، الآيتان 72 ـ 73.

(2) سورة المائدة، الآية 116.

يكون بسبب طُغيان الطَّاغوت عندما يُمارس الطغيان بإرادتهِ، كنمرود وفرعون، فيقوم الآخرون بعبادتهِ والخضوع له. وتارةً أخرى يكون بسبب تعامُل الآخرين معه بنحوٍ طاغ، كعيسى عليه السلام بالنسبةِ للنَّصارى، وإنْ لم يطْغَ هو ويُمارس الطُّغيان بإرادتهِ.

والحقيقة أنَّ تعامُل الآخرين مع الفرد بنحوِ طاغ يُهيِّئ الأرضيَّة له ليُمارس الطُّغيان، فإنْ نسي الله ولم يعْصِمهُ ويُسدِّده، فسيستجيب لذلك، ويطْرَح نفسَهُ كطاغوت وربٌّ من دون الله، ولو بنحو غير صريح. أيضاً تعامُل الفرد مع الآخرين بنحوِ طاغ يُهيِّئ الأرضية ليتعاملوا معَهُ كطاغوت، فإنْ نسُوا اللهَ ولم يعصِمهُم ويُسدِّدهم، فسيستجيبوا لذلك، ويتَّخذوهُ ربّاً من دون الله، وإنْ أنكروا ذلكَ بلسانِهم. فلو سألْت بعض أتباع القادة السِّياسيين: هل تعبُدونَ قائدكم السِّياسي؟ فسيُنْكرونَ ذلك على الأرجح، وإنْ كانت علاقَتُهُم به تحمل كل مواصفات علاقة العبد بربِّه.

المَدْح يُهيِّئ الأرضيَّة للطُّغيان:

هنا تبرز أهمية فضيلة التَّواضُع، والمشي هوناً، وأنْ لا يُصعِّر الإنسانُ خدَّهُ للناس، ولا يمْشي في الأرضِ مرحاً. كما تبرز خطورة المَدْح والكِبْر والعُجب وحُبّ الرِّئاسة والعلو في الأرض. فعندما أمدَحُك، فأنا أُهيئ لكَ الأرضَ لكي تطْغى. وعندما تمْدَحُني، فأنتَ تُهيِّئ الأرضَ لطُغياني... ﴿يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًاۚ﴾[1].

كلُّ ذلك له علاقة مباشرة بالتَّوحيد؛ فالموحِّد الحقيقي هو الذي يرفُض أنْ يكونَ نِدّاً لله، كما يرفُض أنْ يُعين الآخرين على أنْ يكونوا أنداداً للهِ.

لذا تجد في وصايا لقمان مباشرة بعدَ النَّهي عن الشِّركِ، عدم تصعير الخدّ للنَّاس والمشي في الأرض مرَحاً.

روى الكليني في كتابه *أصول الكافي* في باب الكِبْر، عن الإمام أبي جعفر محمد الباقر عليه السلام: الكِبْرُ رداءُ الله والمُتكبِّر يُنازعُ اللهَ رداءَهُ (وفي رواية، «فمن تناوَلَ شيئاً منهُ أكبَّهُ اللهُ في جهنَّم»)[2].

وعن الإمام جعفر الصَّادق عليه السلام: ما مِنْ عبْدٍ إلَّا وفي رأسِهِ حكمةٌ وملَكٌ يُمْسِكُها، فإذا تكبَّرَ، قالَ لهُ: اتَّضِع وضعَكَ الله، فلا يزالُ أعظَمَ النَّاسِ في نفسِهِ وأصغَرَ الناسِ في

---

(1) سورة الأنعام، الآية 112.

(2) الكليني، أصول الكافي، ج2، باب الكبر، ح 3، 4.

أعيُنِ النَّاس. وإذا تواضَعَ رفعَهُ اللهُ عزَّ وجل، ثمَّ قالَ لهُ: انتَعِش نعشَكَ الله، فلا يزالُ أصْغَرَ النَّاسِ في نفسِهِ وأرفَعَ النَّاسِ في أعيُنِ النَّاس[1].

وروى مسلم في صحيحهِ أنَّ عثمان كانَ جالساً ذاتَ يوم وحوله بعض وجوه قريش، إذْ أقبلَ رجُلٌ فجعَلَ يمدَح عثمان، وكانَ المقدادُ حاضراً، فجثا على رُكْبَتيه وجعلَ يحثو الحصباءَ في وجهِ ذلكَ الرَّجُل. فتعجَّبَ عثمانُ من ذلك، فقالَ لهُ: ما شأنك؟ فقالَ المقداد: قالَ رسولُ الله ﷺ إذا رأيتُم المدَّاحين فاحثُوا في وُجوهِهم التُّراب[2].

نعم إذا كان المَدْحُ لمجرَّد تعزيز الثِّقة بالنَّفس، لتجشيع الممدوح على الأخلاق الفاضلة وتحقيق إنجازات صالحة. . . .فلا بأسَ في ذلك. لكن إنْ كانَ بنحو التملُّق والكذب والمبالغة، بل حتى لو كانَ المَدْحُ صادقاً لكن اتُّخِذَ كثقافة وعادة متفشِّية بين النَّاس. . . فسيكون الأمر بالغ الخطورة.

وفي خطبة للإمام علي عليه السلام في وصْفِ المتَّقين: «فهُمْ لأنفُسِهِم مُتَّهِمُون، ومِنْ أعمالِهِم مُشْفِقُون، إذا زُكّي أحدٌ منهُم خافَ مما يُقالُ له، فيقول: أنا أعلَمُ بنَفْسي من غيري، وربِّي أعلَمُ بي بنفْسي، اللَّهُمَّ لا تُؤاخِذْني بما يَقُولون، واجعَلْني أفضَلَ مما يظُنُّون، واغفِر لي ما لا يعْلَمُون»[3].

وروى الكليني في كتابه *أصول الكافي* في بابِ طلَب الرِّئاسة، عن الإمام أبي عبد الله جعفر الصَّادق عليه السلام أنَّه قال: إيَّاكُم وهؤلاءِ الرُّؤساء الَّذينَ يترأَّسُون، فواللهِ ما خفقَتِ النِّعالُ خلْفَ رجُلٍ إلَّا هلَكَ وأهْلَكَ[4].

لذا تذْكُر كُتُب التاريخ أنَّ الإمام علياً عليه السلام في طريقِ عودتهِ من صفِّين، عندما وصلَ قُرْب الكوفة، أقبَلَ رجُلٌ يمشي معه وعليٌّ عليه السلام راكِبٌ، فقالَ لهُ عليه السلام: ارجِع، ووقَفَ ثمَّ قالَ لهُ: ارجِع، فإنَّ مَشي مثْلك مع مثْلي فتنةٌ للوالي ومذَلَّةٌ للمؤمن[5].

وروى الكليني أيضاً عن أبي حمزة الثُّمالي قال: قالَ لي أبو عبد الله (الإمام جعفر الصَّادق عليه السلام): إيَّاكَ والرِّئاسة، وإيَّاكَ أنْ تطأَ أعقابَ الرِّجال. قالَ قُلْت: جُعِلْتُ فداك،

---

(1) الكليني، **أصول الكافي**، ج2، باب الكبر، ح16.

(2) **صحيح مسلم**، ح رقم 5323.

(3) الإمام علي عليه السلام، **نهج البلاغة**، خ رقم 193.

(4) الكليني، **أصول الكافي**، ج2، باب طلب الرئاسة، ح3.

(5) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج3، ص324، أيضاً الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج4، ص45.

أما الرِّئاسة فقد عرفتُها، وأما أنْ أطأَ أعقابَ الرِّجال فما ثُلُثا ما في يدَيَّ إلَّا مما وطِئتُ أعقابَ الرِّجال؟ فقالَ لي: ليسَ حيثُ تذْهَب، إيَّاك أنْ تنصِبَ رَجُلاً دونَ الحُجَّة، فتُصدِّقهُ في كلِّ ما قال[1].

لماذا تورَّطَ النَّاسُ بالشِّرْك؟

نحنُ بحاجةٍ لدراسة وتحليل الدَّوافع التي تجعل البشر ينزَعُون إلى الشِّرك باللهِ. الأسباب في ذلك مختلفة، وهي مرتبطة بخصائص النَّفس البشرية. بعض هذه الخصائص - إنْ لم يلتفت الإنسان بقدَرٍ كاف - قد يُشجِّع على عبادة صنم مثلاً، في حين أنَّ بعضَها الآخر قد يُشجِّع على عبادةِ بشر معينين. من أبرز تلك الأسباب (وهي بالمناسبة قد تتداخل، وليست نهائية):

1. <u>ميْل الإنسان إلى المحسوسات أكثر من ميلهِ إلى المُجرَّدات</u>: وهذا الميْل إنْ التقى بهوى الإنسان، فسيُشَجِّعهُ على اتِّخاذ أوثان وأصنام محسوسة. لكن إنْ قيَّدنا هذا الميل بالعقل وأوامر ونواهي الله، فسيتم إشباعُ الميْل بالطَّريقةِ الصَّحيحة، من خلال التوجُّه إلى قبلةٍ رمزية مثلاً.

2. <u>الميْل لتخليدِ بعضِ الأموات</u>: وهذا الميل يتجسَّد عادةً بصُنعِ تماثيل لهم، لتظل صورَتُهم عالقةً في أذهانِ معاصريهم، لكن عندما يأتي الجيلُ الجديد، فقد يتعلَّق بالتماثيل ذاتها، ويظُن أنَّها بذاتِها جديرة بالتَّقديس، وينسى أنَّها لم تكن إلَّا مجرَّد محاولة لإبقاء صور الأموات في ذِهْن الأجيال السَّابقة.

3. <u>تأثير العَقْل الجَمْعي</u>: والتَّجارُب النَّفْسية أكَّدَت على التَّأثير الهائل الذي يُمارسه العَقْل الجَمْعي على الفرْد، بحيث يُري الفرْد أموراً لا وجود فعليّاً لها، ويدْفَع الفرْد لإنكار حقائق يصْعُب إنكارُها[2]. فتجرُبة إبراهيم عليه السلام في كسْرِ الأوثان زلْزَلَت - كما يشير القرآن - العَقْلَ الجَمْعي، وكادَت أنْ تُطيح بهِ، عندما رجعَ قومهُ إلى أنفُسِهم وقالوا: ﴿إِنَّكُمْ أَنتُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾. لكن العَقْل الجَمْعي سرعان ما استعادَ تماسُكَهُ من جديد، وانتكَسَ ليُدين إبراهيم عليه السلام، بعدَ أنْ كشَفَ لهم زيف اعتقاداتهم. قال تعالى: ﴿قَالَ بَل

---

(1) الكليني، **أصول الكافي**، ج2، باب طلب الرئاسة، ح5.

(2) يُدرس هذا الموضوع الهام في علم النفس الاجتماعي.

فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ ﴿٦٣﴾ فَرَجَعُوٓا۟ إِلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوٓا۟ إِنَّكُمْ أَنتُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴿٦٤﴾ ثُمَّ نُكِسُوا۟ عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَـٰٓؤُلَآءِ يَنطِقُونَ﴾[1].

4. النَّزعة التَّشبيهية: حيثُ أكَّدَت الملاحظات الأنثروبولوجية على أنَّ الإنسان عادةً ما ينزَع إلى إسقاط صفاته على معبودِهِ، حيثُ لاحظَ عُلماء الأنثروبوجيا مثلاً أنَّ بعض القبائل الأفريقية تتصوَّر الله على هيئةِ إنسان أسوَد لهُ أنفٌ أفطَس!

5. صعوبة السَّيْطرة على القُوَّة المُخيِّلة: فقُوَّة الخيال ـ والتي يُعبَّر عنها الحكماء بأنَّها «عقلٌ ساقط» ـ تنزَع إلى تصوُّر أشياء لا واقعيَّة لها. فالإنسانُ عادةً لا يستطيع النَّوم بجانبِ شخص ميِّت حتى لو كانَ يعرف ذلك الميِّت. إنَّ قوَّةَ الخيال تجعله يتصوَّر أنَّ الميِّت سيستيقظ في لحظةٍ ما ويقوم بأعمالٍ معيَّنة مخيفة بالنسبةِ إليه. والإنسانُ عادةً لا يستطيع أنْ يتجوَّل في المقابر ليلاً. فقُوَّة الخيال تدْفَعهُ لتصوُّر أنَّ ثمة أرواحاً تتراقص أمامَهُ... وهكذا. فعندما يُؤمن الإنسانُ باللهِ، فعادةً ما تتحرَّك قُوَّة الخيال لترسم صورة معينة لهذا الإله الذي آمنَ به، فيتصوَّر بأنَّ لهُ ولداً وذرية، وأنَّ موْطنهُ في السَّماء... إلخ. وهذه النُّقطة بالإضافة إلى النُّقطة السَّابقة، أدَّت إلى أنْ يتورَّط البعض بما يُعرف بـ «تجسيم الله». وإلى هذا المعنى أشارَ الإمام محمد الباقر عليه السلام فيما روي عنهُ أنَّهُ قال: كلُّ ما ميَّزتموهُ بأوهامِكُم ـ في أدقِّ معانيهِ ـ مخلوقٌ مصنوعٌ مثلكُم، مردودٌ إليكُم، ولعلَّ النَّملَ الصِّغار تتوهَّم أنَّ للهِ تعالى زُبانيتين[2]، فإنَّ ذلكَ كمالُها، ويتوهَّم أنَّ عدَمُها نقصانٌ لمَنْ لا يتَّصِف بهما، وهذا حالُ العُقلاء فيما يصِفونَ اللهَ تعالى به[3]. وعن الإمام علي الرِّضا عليه السلام: يا أبا هاشم، أوهامُ القُلوب أدقُّ من أبصارِ العُيون، وأنتَ قدْ تُدْرِك بوهمِكَ السِّندَ والهندَ والبُلدان التي لم تدْخُلها ولا تُدْركها ببَصَرِك، فأوهامُ القُلوب لا تُدرِكهُ فكيفَ أبصارُ العُيون؟![4] وأيضاً عن الإمام علي الرِّضا عليه السلام: ما توهَّمْتُم من شيءٍ فتوهَّمُوا اللهَ غيرَهُ[5]. حتى يتجاوز الإنسانُ الصُّور الخيالية التي ترْسِمُها لهُ القُوَّة المُخيِّلة.

6. الحاجة الفِطْريَّة للهِ: هذه الحاجة مغروسة في أعماقِ النَّفس الإنسانية؛ فالإنسانُ بأمسِّ الحاجة للتعلُّق بشيءٍ يتَّكئ عليهِ في المواقف الصَّعبة والأهوال والمشاق التي

---

(1) سورة الأنبياء، الآيات 63 ـ 65.

(2) أي قرون!!

(3) المجلسي، بحار الأنوار، ج66، ص293.

(4) الصدوق، التوحيد، باب ما جاء في الرؤية، ح12، ص113.

(5) المصدر السابق نفسه، ح13، ص114.

يواجِهُها في الحياة، وهذه الحاجة فطرية لا يُشبِعها بنحوٍ سويّ إلّا التعلُّق بالله الغني الرَّزاق. لكن إشباع هذهِ الحاجة قد ينحرف عن مساره، وذلك عندما يخلَع الإنسان صفات المطلق على مخلوقاتٍ محدودة. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْثَٰنًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَٱبْتَغُوا۟ عِندَ ٱللَّهِ ٱلرِّزْقَ وَٱعْبُدُوهُ وَٱشْكُرُوا۟ لَهُۥٓ ۖ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[1].

7. <u>عدم الاستعداد لدفع ثمن الإيمان بالحقائق</u>: فمن يريد أنْ يعيش بسلام ولا يصطدم بسُلُطاتٍ سياسيَّة أو دينيَّة، أو لا يريد أنْ يَفْقد علاقاته الاجتماعية أو العائليَّة، فسيُكيِّف اعتقاداته مع الأجواءِ العامَّة حتى لا تصطدم مع تلك الأجواء ويضطَّر لدَفْعِ ثمن هو غير مستعد لدَفْعهِ. وإلى هذا المعنى أشارَ الإمام الحسين بن علي عليه السلام: النَّاسُ عبيدُ الدُّنيا، والدِّينُ لعَقٌ على أَلْسِنَتِهم، يحُوطونَهُ ما درَّت معايشَهُم، فإذا مُحِّصوا بالبَّلاءِ، قلَّ الديَّانون.

8. <u>تقديس آراء الآباء والأجداد</u>: فالكثيرون يستبعدون أنْ يكون الآباء والأجداد على خطأ وضلال. لذا تراهُم يُحسنونَ الظنَّ بسيرتِهِم فيمشون على طريق الأسلاف اعتماداً على رجاحة عقل الأوائل.

9. <u>الرَّغبة في وجود رمز للوَحْدةِ القبَلِيَّة أو القوْميَّة</u>: حيث نلاحظ أنَّ بعض القبائل أو بعض الأقوام تعتز بأنَّها تعتقد بمعبودٍ خاص، فتخلَع عليه قُدُرات تظنُّ أنَّه ـ بهذه القُدُرات المزعومة ـ يتفوَّق على معبودِ بقية القبائل أو الأقوام! فيختلط الكبرياء القبَلي أو القومي بالدِّين، ويصبح هذا الكبرياء وهذه الرَّغبة في وجود رمز للوَحْدة الاجتماعية كأنَّه دافع باتجاه الاعتقاد بمعبودٍ دونَ آخر. قال تعالى على لسان إبراهيم: ﴿وَقَالَ إِنَّمَا ٱتَّخَذْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ أَوْثَٰنًا <u>مَّوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ</u> ٱلدُّنْيَا ۖ ثُمَّ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا وَمَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن نَّٰصِرِينَ﴾[2]. لقد كان بعضُهُم يعتقد بأنَّ إلههم هو الذي يجلب لهم العِزَّة والنَّصر على القبائل المنافسة، يقولُ تعالى: ﴿وَٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ ءَالِهَةً <u>لِّيَكُونُوا۟ لَهُمْ عِزًّا</u> ﴿81﴾ كَلَّا ۚ سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا﴾[3]. وأيضاً يقولُ تعالى: ﴿وَٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ ءَالِهَةً <u>لَّعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ</u> ﴿74﴾ لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَهُمْ وَهُمْ لَهُمْ جُندٌ مُّحْضَرُونَ﴾[4].

---

(1) سورة العنكبوت، الآية 17.
(2) سورة العنكبوت، الآية 25.
(3) سورة مريم، الآيتان 81 ـ 82.
(4) سورة يس، الآيتان 74 ـ 75.

10. الوقوع تحت تأثير بعضِ القُدُرات الخارقة: فاستخدامُ السِّحر أو الشَّعوذة أو بعض القُدُرات الخارقة الأخرى قد يدفَع بعض الضُّعفاء والسُّذَّج لتصديق صاحب تلك القُدْرة الخارقة. وعلينا أنْ لا ننسى قصَّة السَّامري مع بني إسرائيل، عندما دفعَهُم لعبادةِ العِجْل، من خلال قبْضة قبَضَها من أثَرِ الرَّسول .

الأصالة للتَّوحيد أم للشِّرك؟

خطابُ القرآن للمشركين هو أنَّكم في الحالة العادية ترونَ العِلَل والأسباب الظاهرية والصُّورية، ﴿ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْـَٔرُونَ﴾[1]، وإذا أصابكم ضُرٌّ ولم تتمكَّنوا من رفعِهِ بالعِلَل والأسباب الظاهرية ارتفعت أصواتُكم بالأنين إلى الله.

إذا مرضَ الإنسان واستطاع أنْ يُعالج نفسَهُ بواسطة الطَّبيب، فلن يرتفع أنينُهُ نحو الله. وإذا تعرَّض للخطر واستطاع بما لديهِ من أسباب أنْ يرفع هذا الخطر، فلنْ يظهر نزوعُهُ نحو الله. لكنَّهُ إنْ أُصيبَ بضُرٍّ وتقطَّعت به كلُّ الأسباب الظاهرية، سيعلَم حينها أنَّ هناك إلهاً مطلقاً أزليّاً خالداً، وسيميلُ إلى ذلك السَّبب بالذات، لأنَّه سببٌ لا يقبل الانقطاع .﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْـَٔرُونَ﴾، أي أنَّ ضجيجُكُم سيعلو إلى الله في هذه الحالة، ﴿ثُمَّ إِذَا كَشَفَ ٱلضُّرَّ عَنكُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنكُم بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ﴾[2]، وحين يحلّ مشكلاتكم بواسطة إحدى العِلَل والأسباب الظاهرية، فإنَّكم لنْ تروا سوى تلك العِلَّة الظاهرية وتنسَوْنَ مُسبِّب الأسباب مرَّة أخرى.

أُشيرَ إلى هذا النِّسيان بقولِهِ تعالى ﴿قُلْ أَرَءَيْتَكُمْ إِنْ أَتَىٰكُمْ عَذَابُ ٱللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ ٱلسَّاعَةُ أَغَيْرَ ٱللَّهِ تَدْعُونَ﴾[3]، ثمَّ يقول ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَآءَ وَتَنسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ﴾[4].

يتجلَّى من هذه الآيات أنَّ الإنسان في حالة الرَّفاه ينْسى الله، وفي حالة الخطر ينْسى الشِّرك والوثنية. هنا يتجلَّى أيُّهما هو الأصل؟ الشِّرك أم التَّوحيد؟ هل التَّوحيد هو الأصيل أم الشِّرك؟ أم أنَّ الأصالة ليست لأيٍّ منهما؟ وهل الإيمان بالله من صناعة الوهم البشري بحيث إنَّ الإنسان الخائف هو الذي يَلْجأ إلى الله؟ أم أنَّ الإنسان الخائف الذي نجا من شرِّ الحوادث المخيفة هو الذي يَلْجأ إلى الله؟

---

(1) سورة النحل، الآية 53.
(2) سورة النحل، الآية 54.
(3) سورة الأنعام، الآية 40.
(4) سورة الأنعام، الآية 41.

هل الأصالة للتَّوحيد والشِّرك حالة طارئة؟ أم أنَّ الأصالة للشِّرك والتَّوحيد حالة طارئة؟ لأنَّ النِّسيان ورَدَ بحقِّ المترفين في حالتين، فقد نزَلَ أنَّهم ينْسَونَ الله في حالةِ الرَّفاه، وينْسَونَ الشِّرك في حالةِ الخطر!

الجواب هو أنَّ نسيان التَّوحيد كان بسبب أنَّ التَّوحيد هو الأصل والشِّرك شيءٌ طارئ. وإلَّا لو كان الشِّرك هو الأصل، لكان الأمر يقتضي أنْ يرى المشركون العِلَل والأسباب الظاهرية حتى في حالة الخطر، لكن لمَّا انهارت وانكسرت هذه العِلَل والأسباب الظاهرية وانكشَفَ أمرُها، ظهرت الحقيقة الناصعة جليَّة لا تشوبُها شائبة. إنَّهم كالطِّفل الذي يرى أشكالاً معينة في المرآة، ويحسبها موجودة بشكلٍ مستقل، ويتعلَّق بها، وما لم تنْكَسِر المرآة، فلَنْ يفهم أنْ لا صورة في المرآة، بل هي خارج المرآة، ولم تكن المرآة إلَّا عاكسة لها. فما لم ينقطع ارتباط الإنسان بالأسباب الظاهرية، فلن يعلَم أنَّ المُسبِّب الواقعي هو الله سبحانه، وأنَّ ربوبيتَهُ هي التي تظهر بمظاهر مختلفة، لا الأسباب الصُّورية.

عندما تتقطَّع هذه الأسباب عند المخاطر، وتنْكَسِر المرايا، وعندما يظهر قوله تعالى: ﴿وَتَقَطَّعَتۡ بِهِمُ ٱلۡأَسۡبَابُ﴾[1]، عندئذٍ سيرون الله بعين الفطرة[2].

الخلاصة: تحدَّثْتُ في هذا الفصل عن أشكالٍ مختلفة من الشِّرك ظهرت على مسرح التاريخ البشري؛ فبدأنا بعبادة الأوثان والأصنام، وأشرتُ إلى قوم نوح عليه السلام وإبراهيم عليه السلام ومحمد صلى الله عليه وسلم، وأثرتُ سؤالاً يتعلَّق بلحظة بدء عبادة الأوثان والأصنام في الجزيرة العربية، وذكرتُ أسماء الأوثان والأصنام والقبائل التي تعبدها وأماكن تواجدها، وفلسفة تحريم التَّصوير وصُنْع وتصميم التَّماثيل، وتساءلتُ عمَّا إذا كان تقديسُنا للكعبة والحجر الأسود ومقام إبراهيم نُكوصاً وعودة للوثنية، وأكَّدْتُ على أنَّ الجواب بالسَّلْب، لأنَّ القداسة تُفاض من الله على الأشياء. ثمَّ انتقلتُ إلى عبادة الكواكب والنُّجوم، ورحلة إبراهيم عليه السلام مع قومهِ، وميَّزتُ بين التَّنجيم وعلم الهيئة، واستعرضتُ الموقف الفقهي من التَّنجيم. ثمَّ تحدَّثتُ عن أشكالٍ أخرى من الشِّرك كعبادة وتقديس النَّباتات، والحيوانات، والإيمان بإلهٍ للشَّر، وعبادة الجنّ، والملائكة. ثمَّ تحدَّثتُ عن عبادة البشر بأشكالها المختلفة: كعبادة الأسلاف والزُّعماء والقادة وبعض الطَّبقات والشَّرائح كعُلَماء الدِّين

---

(1) سورة البقرة، الآية 166.

(2) جوادي آملي، العقيدة من خلال الفطرة، ص62 ـ 65

المنحرفين والغُلو بأُناسٍ صالحين. وأخيراً تساءلتُ عن الدَّوافع التي تجعل الناس يُشْركون بالله، وعمَّا إذا كانت الأصالة في عقل ووجدان الإنسان للتَّوحيد أو للشِّرك.

والحقيقة أنَّ أيَّ شيءٍ من دون الله يأخُذ حجماً في عقل ووجدان الإنسان أكبر من حجمِهِ الواقعي، يكون طاغوتاً بقدر ما أخذَ من حجمٍ زائد. فـ«الطَّاغوت» هي الكلمة التي تقف في قبال التَّوحيد، وقد يتجسَّد في خشَبٍ أو مَعْدنٍ أو حجَرٍ أو نباتٍ أو حيوانٍ أو إنسانٍ، بل قد يتجسَّد بمصطلحات وأفكار ونظريات ومدارس فكرية ومؤسَّسات اجتماعية. . .كلُّ ذلك له قابلية لكي يتحوَّل إلى طاغوتٍ يُعبَد من دونِ الله، يحجب وجدان وقلب الإنسان عن رؤية الله.

بعد أن تحدَّثتُ عن ألوان الشِّرك بالله، في الفصل التالي سأتحدَّث عن خطورة الشِّرك به.

الفصل الخامس:

خطورة الشِّرك بالله

في هذا الفصل سأستعرضُ أبرز العواقب التي ذكرَها القرآن للشِّرك بالله، وبراءة الله ورسوله الكاملة من المشركين شِرْكاً جليّاً.

معالم الشِّرك بالله وعواقبه:

في القرآن الكريم، أوَّلُ الذُّنوب الكبيرة وأخطرُها الشِّرك بالله. ومن أبرز معالم وعواقب الشِّرك بالله:

1) **أنَّ الشِّرك الجلي ذنْبٌ لا يُغفر**: قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا﴾[1].

هذه الآية تعني ـ كما يشير بعض المُفسِّرين ـ إلى أنَّ الشِّرك بالله لا يُغفر أبداً ما لم يتُب الإنسان منه قبلَ موتهِ، لأنَّ بقية الذُّنوب إنْ كان لها قابلية الغفران ـ ولو من غير توبة بل من خلال فيض رحمة الله ـ فإنَّ الشِّركَ بالله ذنبٌ فاقدٌ لأيِّ قابليَّة للغُفران، ولا تشمَلهُ يوم القيامة رحمة الله مطلقاً ما لم تتحَّقق التَّوبة منه في الدُّنيا.

2) **أنَّ الجنَّة مُحرَّمة على المُشْرِك شِرْكاً جليّاً**: قال تعالى على لسان المسيح عليه السلام ﴿إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾[2].

وعن الإمام جعفر الصَّادق عليه السلام: أكبر الكبائر الإشْراكُ بالله، يقولُ تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ﴾[3].

3) **أنَّ الظُّلْم إنْ كانَ له مصاديق فالشِّركُ بالله هو أبرز مصداق للظُّلم**: قال تعالى

(1) سورة النساء، الآية 48.

(2) سورة المائدة، الآية 72.

(3) الكليني، **أصول الكافي**، باب الكبائر، ح24.

على لسان لُقمان: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَٰنُ لِٱبْنِهِۦ وَهُوَ يَعِظُهُۥ يَٰبُنَىَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[1].

والظُّلم إنْ كان يعني سلْبُ الحق، فلا يوجد أعظم من سلْب حقِّ الله الخالق والمنعم، فحقُّهُ تعالى توحيدُهُ، والشِّرك به هو سلْبٌ لحقِّهِ.

4) **أنَّ الشِّرْك يُحبِطُ العمَل:** قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أُوحِىَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[2].

لذا عندما يتشبَّث البعض بحُسْن الأفعال وقُبْحها العقليين، للقول بأنَّ القيام بالفعل الحسَن هو حسَنٌ، سواء صدرَ من مؤمنٍ بالله أو جاحدٍ به. . . .يأتي القرآن الكريم ليُخبرنا بأمرٍ واقعي بالغ الأهمية، هو أنَّ الأفعال حتى لو كانت حسَنة أو قبيحة بذاتها، إلَّا أنَّ الشِّرك بالله كفيلٌ بإحباطِها ومحوِها، وجعلها كأنْ لم تكن! هذا الارتباط بين الشِّرك بالله وحبْط العمل هو ارتباطٌ واقعي، وليس مجرَّد جزاء اعتباري، على نحوِ الجزاءات التي نُوقِعُها على من يتجاوز القانون[3].

5) **أنَّ الشِّرك يُوقِف الإنسان عن الحركة التكامليَّة السويَّة:** قال تعالى: ﴿لَّا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا﴾[4].

العلاقة هنا بين الشِّرك بالله وجمود الإنسان عن الحركة التكاملية هي أيضاً علاقة واقعية. وقد يُجادِلُ البعضُ في ذلك. فأقول: لن يظهر الأثر بشكلٍ جليّ إلَّا يوم القيامة، ومن أبرز وظائف القرآن الكريم ـ بوصفِهِ كتاب هداية ـ هو إلفات نظرنا إلى هذا النحو من العلاقات الواقعية، التي يتعذَّر علينا الكشف عنها أو إثباتها بالوسائل التجريبية المعروفة.

6) **أنَّ الشِّرك يُؤدِّي إلى دمارٍ روحي لا حُدودَ له:** قال تعالى: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِى بِهِ ٱلرِّيحُ فِى مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾[5].

هنا شبَّه التَّوحيد بالسَّماء وعظمتها واحتوائها على مصادر النُّور، وشبَّهَ الشِّرك

---

(1) سورة لقمان، الآية 13.

(2) سورة الزمر، الآية 65.

(3) موضوع علاقة الجزاء الأخروي بالعمل استوفيت شرحه في دروس العدل الإلهي، لذا تجنبت هنا المزيد من الشرح لهذه النقطة.

(4) سورة الإسراء، الآية 22.

(5) سورة الحج، الآية 31.

بالسُّقوط من سماءِ التَّوحيد مع فُقْدان إرادة كان يمتلِكها قبلَ السُّقوط. فمَنْ يُشْرِك باللهِ فكأنَّما فقدَ إرادَتَهُ وسقطَ من السَّماء فتتخطَّفه الطيور الجوارح فيصبح طُعْماً لها أثناء سقوطِهِ وقبل وصوله إلى الأرض! أو تهوي بِهِ الرِّيحُ الهوجاء فتدُكُّهُ بقوةٍ في إحدى زوايا الأرض السَّحيقة ليتناثر جسمهُ قطعاً صغيرة من هول ما هو فيهِ من الضّياع والحيرة.

ويا له من تشبيه بالغ الدَّلالة.

7) **يكاد يكون للشِّرك تأثيرٌ مدمِّرٌ على الكون أيضاً**: قال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ﴿88﴾ لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْـًٔا إِدًّا ﴿89﴾ تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ ٱلْأَرْضُ وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا ﴿90﴾ أَن دَعَوْا۟ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا ﴿91﴾ وَمَا يَنۢبَغِى لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ﴿92﴾ إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾[1].

ومعنى الآية: مشركو العرب قالوا: الملائكة بناتُ الله، وقالَ النَّصارى: عيسى ابنُ الله، وقالَ اليهود: عُزَيرٌ ابنُ الله، لقد جِئتُم بشيءٍ منكر عظيم، تكادُ السَّماوات يتشقَّقن منه وتنشقّ الأرض وتخرُّ الجبال مُتهدِّمة عليهم، كلُّ ذلك لأنَّهم ادَّعوا للرَّحمن ولَداً، وما يليق بحضرتهِ وقدسهِ وتعاليهِ عن الشَّبيهِ والمَثَل أنْ يكونَ له ولَد، لا بكيفية التَّجانس ولا بالتَّبني، لإنَّ إثبات الولَد يقتضي حدوثَهُ وخروجَهُ عن صفةِ الإلهية، واتِّخاذ الوَلَد يدُلُّ على الحاجة، تعالى الله عن ذلك وتقدَّس. . . .

8) **أنَّ الشِّرْكَ يأتي على درجات**: القرآن يخبرنا أنَّهُ لا يؤمن أكثر النَّاس باللهِ إلَّا وهم مشركون! قال تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴿105﴾ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾[2].

والسُّؤال: كيف يجتمع الإيمان بالله وتوحيده مع الشِّرك؟

الجواب: أنَّ التَّوحيد يأتي على درجات، والشِّرْك على درجات، فبقدر ما نرتفع في درجة التَّوحيد تقلّ درجة الشِّرك، وبقدر ما تزيد درجة الشِّرك تقل درجة التَّوحيد. لذا نرى أنَّ عُلماء الأخلاق قسَّمُوا الشِّرْك إلى جليّ وخفيّ. وأنَّ خفاءه قد يصِل إلى درجةٍ يُشبَّه فيها بالحبَّة السَّوداء في الصخرةِ الصمَّاء في اللَّيلةِ الظَّلْماء، فكما أنَّ رصد حبَّة كهذه يكون صعْباً، كذلك بعض الدَّرجات الضَّعيفة والدَّقيقة من الشِّرك.

---

(1) سورة مريم، الآيات 88 ـ 93.

(2) سورة يوسف، الآيتان 105 ـ 106.

وهذا يعني أنَّا لا يمكن أنْ نقول إنَّا مُوحِّدون تماماً أو مشركون تماماً. الصَّحيح هو نسأل أنفسنا على الدَّوام: هل نحنُ في طريقنا نحوَ التَّوحيد؟ أو نحنُ واقفونَ أو متورِّطون بدرجةٍ من درجات الشِّرك الخفي؟ لأنَّ التَّوحيد حركة وسعي متواصل لتجاوز الآلهة المصطنعة.

9) **بعض درجات الشِّرك قد تحمل مفاجآت أُخروية:** فالقرآنُ الكريم يتحدَّث عن المفاجأة الأُخروية التي قد يتعرَّض لها البعض عندما يحاول إنكار تورُّطه في الشِّرك. قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ أَيْنَ شُرَكَآؤُكُمُ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٢٢﴾ ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ إِلَّآ أَن قَالُوا۟ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴿٢٣﴾ ٱنظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ ۚ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ﴾[1].

وكِذْبُ المشركين يوم القيامة إما بسبب رُسُوخ ملَكة الكذب في أنفسِهم في الدُّنيا فتظهر هذه الملَكة رغماً عنهم في الآخرة في المراحل الأولى من الحساب، ولكن في المراحل التالية يُدركون أنْ لا مهرب لهم أبداً فيعترفون بأعمالهم...أو بسبب أنَّهم لا يرونَ أنفسهم مشركين، مثل النَّصارى الذين قالوا بالآلهة الثلاثة واعتقدوا أنَّهم مُوحِّدون!

البراءة من المشْركين شِرْكاً جليّاً:

مع فتح مكة (8 هـ) أمرَ رسولُ الله ﷺ بكَسْرِ الأصنام. بل بدأ بذلك وهو في طريقه إلى مكة، قبل أنْ يصل إليها، حيثُ أمر الإمام عليّاً عليه السلام بكَسْر الصَّنَم مناة (حسب ما ذكر ابن هشام الكلبي في كتابه الأصنام)، ثمَّ كسَرَ ـ بعد دخوله مكة ـ الأصنامَ التي كانت داخل الكعبة وحولها، وفي الصَّفا والمروة.

ثمَّ جاءت البراءة من المشركين (9 هـ)، كلحظة تاريخية فاصلة ومهمَّة جدّاً، ليس في سيرة رسول الله ﷺ، بل في تاريخ البشرية، لأنَّها لحظة القضاء التام على الوثنية وعبادة الأصنام في الجزيرة. لذا نجد أنَّ الآيات الأولى من سورة التوبة (براءة) شديدة اللَّهجة، وتبدأ من دون بسملة.

روى السّيوطي في تفسيرِهِ الدُّر المنثور ـ وغيره من المفسِّرين ـ لما نزلت الآيات الأولى من سورة التَّوبة، دفعَها رسولُ الله ﷺ إلى أبي بكر وأمرَهُ أنْ يخرُج إلى مكة ويقرأها على النَّاس بمنى يوم النَّحر، فلمَّا خرَجَ أبو بكر نزَلَ جبرائيل على رسول الله ﷺ، فقال: يا محمَّد لا يُؤدِّي عنك إلَّا رجلٌ منك.

(1) سورة الأنعام، الآيات 22 ـ 24.

فبعَثَ رسُولُ الله ﷺ علياً عليه السلام في طلَبِ أبي بكر، فلحقَهُ بالرَّوحاء (يُقال قُرْب مسجد الشجرة)، وأخذ منه الآيات، فرجعَ أبو بكر إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسولَ الله أنزَلَ الله فيَّ شيئاً؟ فقال ﷺ: لا إنَّ الله أمرَني أنْ لا يُؤدِّي عنّي إلَّا أنا أو رجُلٌ منّي.

فلما قدِمَ عليٌّ عليه السلام مكة خطَبَ الناس واخترطَ سيفَهُ وقال: لا يطوفنَّ بالبيت عريانٌ ولا عُريانة[1]، ولا يحجنَّ بالبيتِ مشركٌ بعد هذا العام، ومن كانت له مُدَّة فهو إلى مُدَّته، ومن لم يكُن له مُدَّة فمُدَّتهُ أربعة أشهر تبدأ من يوم الإبلاغ في العاشِر من ذي الحِجَّة.

قال تعالى: ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝١ فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى ٱللَّهِ ۙ وَأَنَّ ٱللَّهَ مُخْزِى ٱلْكَٰفِرِينَ ۝٢ وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۙ وَرَسُولُهُۥ ۚ فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى ٱللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[2].

الخلاصة أنَّ عواقب الشِّرك وفقاً للنَّظرة القرآنية وخيمة للغاية، والخسارة الدُّنيوية والأُخروية التي يتعرَّض لها المُشرك بسببِ شِرْكهِ لا يمكن تعويضُها إلَّا بالتَّوبة. فالشِّركُ الجلي ذنْبٌ لا يُغفر، والجنَّة مُحرَّمة على المُشْرك، والشِّرْك هو أبرز مثال للظُّلم، ويُؤدِّي إلى دمارٍ رُوحي لا حُدُود له، ويكاد يطال تأثير الشِّرك المدمِّر الكون بأسْرِهِ، وهو يأتي على درجاتٍ، بعضُها في غايةِ الخفاء، وبعضُ الدَّرجات سيُشكِّل مفاجأة أُخروية عندما يُنكر المُشْرك تلَبُّسَهُ بها.

وطالما أنَّ الشِّرك بهذا الحدّ من الخطورة، إذاً تعالوا نتمعَّن أكثر في خطورة الجحود بالله وإنكار وجوده من الأساس.

---

(1) روي أنَّهم كانوا في الجاهلية إذا طافوا بثيابهم، كانوا يرون أنَّه لا يحلّ لهم مسّها، فكانوا يتصدَّقون بها ولا يلبسونها بعد الطَّواف. فكان من لديه ثوبٌ واحدٌ فقط، يضطرُّ للطَّواف عرياناً، رجالاً ونساء.

(2) سورة التوبة، الآيات 1 ـ 3.

الفصل السادس:

خطورة الجحود بالله

في الفصلِ السَّابق، استعرَضْتُ مخاطر الشِّرك بالله، وفق المنظور القرآني. في هذا الفصْل، أريدُ دراسة خطورة الجحود بالله، أي إنكار وجود الله من الأساس. أشرْتُ في مرَّةٍ سابقة إلى أنَّ الإلحاد ـ بمعنى إنكار وجود الله ـ لم يُمثِّل ظاهرة اجتماعية على مرِّ التاريخ. البشرية كانت تُواجه عادةً مشكلة الشِّرك بالله لا الإلحاد. هذا لا يعني عدم وجود حالات فردية ظهرت على مرِّ التاريخ أنكرت وجود الله. هذه الحالات لا شكَّ في وجودها[1]. إلَّا أنَّ الإلحاد لم يبرز كظاهرة اجتماعية ـ واسعة الانتشار ـ إلَّا مع خروج أوروبا من العصور الوسطى، ودخولها عصر النَّهضة .

إذاً علينا أنْ لا نتوقَّع من القرآن الكريم شرحاً مفصَّلاً لمشكلة إنكار وجود الله، كما رأينا مع مشكلة الشِّرك. مع ذلك، بمقدورنا من خلال ممارسة التَّحليل العقلي من ناحية، والعودة إلى القرآن الكريم من ناحية أخرى، أنْ نضع أيدينا على عددٍ كبيرٍ من الآيات التي لها علاقة واضحة بهذا الموضوع الهام. خصوصاً عندما نلتفت إلى وجود نقطة مشتركة بين مشركي الجزيرة العربية بالأمس ومُلْحدي اليوم، تتمثَّل في إنكار البعث ويوم الجزاء. وهي نقطة وقفَ عندها القرآن الكريم مرَّةً بعد أخرى.

فيما يلي سوف أذكر ستَّ نقاط، أرى أنَّ إنكار وجود الله يتسبَّب بها. . . لكن آمل أنْ لا يتوهَّم أحد أنِّي أقصد من ذلك القول: طالما أنَّ هناك عواقب وخيمة ستترتَّب على إنكار وجود الله، إذاً لا بدَّ أنْ نُؤمِن بوجودِهِ، حتى لو لم تكُن لدينا أدِلَّة كافية على وجودِهِ! لا . . . ليسَ الأمر كذلك. لو كان كذلك، لكان خلطاً واضحاً بين مجالين مختلفين؛ العقل النَّظري من ناحية، والعقل العمَلي من ناحية أخرى. سوف نبحث بالتفصيل أدِلَّة وجود الله، وسنرى

---

(1) في المزامير: «الجاهلُ قالَ في قلبهِ ليسَ إلهٌ». الكتاب المقدس، مزمور 14، فقرة 1، أيضاً المزمور 53، فقرة 1. هذه العبارة تدُلُّ على وجود الإلحاد ـ بمعنى إنكار وجود الله ـ آنذاك.

أنَّها أكثر من كافية. ما أريد التأكيد عليه في النّقاط السّت التالية، هو أنّا لو تجاهلنا أدِلَّة وجود الله، وأنكرنا وجودَهُ بالأساس، فسوف يترتَّب على ذلك عواقب وخيمة، نجد إشارة لها في القرآن الكريم. دعونا ندرُس هذه العواقب.

1) الجحود بالله يسلبنا معرفة السَّبب الأوَّل للخِلْقة

عندما يتأمَّل المرء حوادِثَ الكون، يرى أنَّها كالنَّهر المتدفِّق، متسلسلة في وقوعِها، حوادث سابقة تُمهِّد لحوادث لاحقة. ومن الطبيعي أنْ يعزو المرء سبب الحوادث اللاحقة إلى حوادث سابقة مهَّدت لوقوعِها. ويظلُّ الذِّهنُ مستمرّاً في سيرهِ العكسي، عائداً القهقرى في حوادِثِ الكون المتسلسلة سببيّاً، مبتغياً الظفر بالسبَّب الأول لهذه الخِلْقة، مثيراً السُّؤال الكبير: من أين جِئْنا؟

إلى الأمسِ القريب، المُلْحدون كانوا يدَّعون أنَّ الكونَ أزليٌّ، لا بداية زمنيَّة له. المتكلِّمون (وعلماء اللاهوت) كانوا يدَّعون أنَّ للكونِ بداية زمنيَّة (حادث زمنيّاً). الفلاسفة المسلمون كانوا يرون أنْ لا ضرورة في الادِّعاء بأنَّ للكونِ بداية زمنيَّة (كما يقول المتكلِّمون)، إلَّا أنَّهم اعترفوا أنَّ ثمة ضرورة في أنْ يكون للكونِ بداية رُتْبيَّة (حادث ذاتيّاً).

مع تقدُّم العلوم الطَّبيعية، وتلقِّي عُلماء الفيزياء لنظرية الانفجار الكبير[1] بالقبول، اختلَفَ المشهد. فهذه النَّظرية ترى أنَّ للكونِ بداية، انطلَقَ منها الزَّمانُ والمكان، بانفجارٍ مهيب تكوَّنَ على إثرِهِ هذا الكون الفسيح، وانتهوا إلى أنَّ هذه البداية وقعت قبل 13,7 مليار سنة. فصارَ المُلْحدون مضطرِّين للاعتراف بهذه النَّظرية، وواجهوا جرَّاء ذلك حرجاً، لأنَّ السُّؤال الكبير: من أين جِئْنا؟ كان قد برَزَ من جديد بصياغةٍ جديدة: ما هو سبب الانفجار الكبير؟ المتكلِّمون (وعلماء اللاهوت) رأوا في هذه النَّظرية مُؤيِّداً لموقِفِهم.

بالنسبة لي، أرى أنَّ هذه النظرية دعمَت موقف المؤمنين بالله، لكن وفق منظور الفلاسفة المسلمين، لا المتكلِّمين[2]. نظرية الانفجار الكبير ترى أنَّ للكونِ بداية (حتى الآن، هذا القدر يُضعِف الموقف التقليدي للمُلْحدين)، وترى أيضاً أنَّ الزَّمانَ والمكان قد انطلقا من هذه البداية (وهذا القدر يُضْعِفُ موقفَ المتكلِّمين أيضاً). المتكلِّمون

---

(1) The Big Bang Theory.

(2) أعني أنَّ نظرية الانفجار الكبير دعمَت منظور الفلاسفة المسلمين من حيث إنَّهم ميَّزوا بين الحُدُوث الذَّاتي والحُدُوث الزَّمني (كما سنرى في دليلِ الحُدُوث)، لا من حيث إنَّهم رفضوا حُدُوث الكون الزَّمني. وإلَّا، حالُهُم في رفْضِهِم لحُدُوث الكون الزَّمني حال المُلْحدين الذين كانوا يدَّعون فيما مضى أنَّ الكونَ أزليٌّ. .فانتبه.

افترضوا أنَّ الكونَ حادثٌ زمنيٌّ، وبالتالي بمقدورهم التحدُّث عن لحظةٍ ما زمنية *قبل* نشأة الكون. في حين أنَّ نظرية الانفجار الكبير ترى أنَّ الزَّمانَ بدأ مع الانفجار، وبالتالي لا يمكن التحدُّث عن لحظة ما زمنيَّة *قبل* نشأة الكون. إذاً هذه النَّظرية لا تخدم موقف المتكلِّمين كما يظنُّون.

نعم، نظرية الانفجار الكبير تخدِم موقف الفلاسفة المسلمين، لأنَّها تُؤكِّد على ضرورة افتراض بداية لنشأةِ الكون. والفلاسفة المسلمون يرونَ أنَّ الكونَ حادثٌ رُتْبيٌّ لا زمنيٌّ. فإذا أيَّدْنا موقف الفلاسفة المسلمين، المنْسجِم مع نظرية الانفجار الكبير، فمنْ حقِّنا أنْ نتساءل عن السَّبب الأوَّل الذي أدَّى لوقوعِ الانفجار الكبير، بشرط أنْ نفهم السَّبب الأوَّل على أنَّه مُتقدِّم على الانفجار الكبير رُتبيّاً لا زمنيّاً.

التَّساؤل عن السَّبب الأوَّل لنشأة الكون ينْسجِم مع فطرةِ الإنسان وفضولهِ المعرفي. أمَّا الادِّعاء بأنَّ افتراض سبب أوَّل يتطلَّب بدورهِ تساؤلاً عن سببٍ لهذا السَّبب الأول، فهذا لا يستقيم، لأسبابٍ سأشرَحُها لاحقاً. هذا الموضوع سأتناوله بكُلِّ أبعاده ضمن دليل الحُدُوث.

ما أريد التأكيد عليه الآن هو أنَّ الموقف الإلحادي يسْلب من الإنسان إجابة مهمَّة على تساؤلهِ المُلِح. الإجابة الدِّينية تُؤكِّد أنَّ السَّبب الأوَّل لنشأة الخِلْقة هو الله. وهذا نجده واضحاً في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾؟![1] وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۚ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[2].

الإجابة الدِّينية لا تقتُل الفضول العِلْمي ـ كما زعَمَ البعض ـ مطلقاً، ولا توُقِف البحثَ العِلْمي، لمعرفة ما يمكن أنْ يقف وراء الانفجار الكبير، لأنَّنا كُلَّما عُدْنا إلى الوراء، سيبقى السُّؤالُ مُلحّاً، وستبقى الإجابة تتجاوز نطاق قدرات العُلماء التَّجريبية.

2) الجحود بالله يسلُبنا معرفة دورنا في الحياة

بعضُ الوجوديين الملاحدة تحدَّث عن حالِ الإنسان في الدُّنيا، وأنَّه بمثابة من قُذِفَ بهِ إلى الحياة قذفاً، وألقي بهِ على قارعة الطريق، بخطوةٍ عبثيَّةٍ لا غايةَ منها. على هذا الأساس، عليه أنْ يستفيد من الحرِّية المعطاة له، ليصنَع ذاتَهُ، ويُشكِّل هويَّتَهُ، ويضعُ غايةً لهذهِ الحياة إذا أراد تجنُّب الانتحار.

---

(1) سورة الأنبياء، الآية 30.

(2) سورة إبراهيم، الآية 16.

في المقابل، الإيمانُ بالله يُعرِّف الإنسان بالغايةِ من وُجودِهِ، ودورِهِ المطلوب منه في هذه الحياة. حتى تتَّضح هذه النُّقطة، لا بدَّ أنْ نُميِّز بين الدُّور بالمعنى العام والدُّور بالمعنى الخاص. أعني بالدُّور بالمعنى العام: الاتجاه العام لحركةِ الإنسان في الحياة. وأعني بالدُّور بالمعنى الخاص: الطَّريق التَّفصيلي الذي يختُّطه الإنسان لنفسِهِ في الحياة. عندما أدَّعي أنَّ الإيمانَ بالله يُعرِّف الإنسان بالدُّور المطلوب منه في الحياة، إنَّما أعني الدُّور بالمعنى العام.

وإلَّا فالإنسان بعدَ أنْ يُؤمن باللهِ بملء إرادتِهِ، بوسعِهِ أنْ يختطّ لنفسِهِ طريقَهُ، ويصنَع ذاتَهُ، ويُشكِّل هويَّته. الدِّين لا يتدخَّل في الشأنِ التَّفصيلي من حياة الإنسان. بمعنى أنَّه لا يُوجِّهه ليكون طبيباً أو مهندساً أو عامل بناء. . .إلخ، ولا يأمُرهُ بالزَّواج من فلانة دون أخرى، ولا يطلُب منه أنْ يسكن في مكانٍ دون آخر، ولا يُجبِرهُ على التعايش مع جماعةٍ دون جماعة. . .بل يُشجِّعه على أنْ لا يحصِر نفسَهُ في إطارٍ ضيق، ويحثُّهُ على السَّير في الأرض لخوضِ تجارب جديدة، يقول تعالى: ﴿يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ أَرۡضِي وَٰسِعَةٞ فَإِيَّٰيَ فَٱعۡبُدُونِ﴾[1].

ما يُقدِّمهُ الدِّين للإنسان هو أنَّه يُعرِّفهُ بدورِهِ العام في الحياة. فيُخبِرُهُ أولاً بأنَّه خليفةٌ في الأرض، يقول تعالى: ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ﴾[2]. ويُخبِرُهُ ثانياً بأنَّ بمقدورِهِ أنْ ينطلق لإعمارِ الأرض، يقول تعالى: ﴿...هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ وَٱسۡتَعۡمَرَكُمۡ فِيهَا...﴾[3]. ويُخبِرُهُ ثالثاً بأنَّ الغاية الحقيقية لإنزال الرُّسُل هو دعوة الناس لإقامةِ العدْل، يقول تعالى: ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ...﴾[4]. ويُخبِرُهُ رابعاً بأنَّ المطلوبَ منه هو عبادة الله، بمعنى الإيمان بحقيقةِ وجودِهِ والعمل بمقتضى هذا الإيمان، مع إلفات نظرِهِ إلى أنَّ طلبَهُ لهذه العبادة لا ينطلِق من حاجةٍ ذاتيَّة لله، بل هي حاجة إنسانية، يقول تعالى: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ۝٥٦ مَآ أُرِيدُ مِنۡهُم مِّن رِّزۡقٖ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطۡعِمُونِ﴾[5]. ويُخبِرُهُ خامساً بحقيقةٍ بالغةِ الأهمية، هي أنَّ هذه الحياة ما هي إلَّا دارُ ممَر، لا دارُ مقَر. . . ما هي إلَّا جِسْرٌ لعالَمٍ

---

(1) سورة العنكبوت، الآية 56.

(2) سورة البقرة، الآية 30.

(3) سورة هود، الآية 61.

(4) سورة الحديد، الآية 25.

(5) سورة الذاريات، الآيتان 56 ـ 57.

آخر، هي مزرعةٌ تزرَعُ بها العمل الصالح لتقطِف الثَّمرة في عالَم آخر، ما هي إلَّا دارُ ابتلاء واختبار للإنسان لتظْهَر إمكاناته واستعداداته، يقول تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ...﴾[1]، ويقول: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا...﴾[2].

على ضوء هذه الحقائق الخمْس تكتمل الصُّورة، ويتَّضح الدُّور العام للإنسان في الحياة. فهو خليفةٌ في الأرض، والخليفة وإنْ كانَ حُرّاً في اتِّخاذ القرارات التفصيليَّة، إلَّا أنَّ هذه القرارات لا بدَّ أنْ تكون في إطارٍ عام حدَّدَهُ لهُ المُستَخْلِف. وبمقدورِ الإنسان أنْ ينطلِق لإعمارِ الأرض وإنشاء حضارات كما يَحلو له، لكن في إطارِ حقيقة أنَّه خليفة في الأرض، وليسَ مالكاً حقيقيّاً لها، فلا يحِقُّ لهُ السَّيطرة عليها وإفسادَها. وعليه أنْ لا ينسى أنَّ الغاية الأساسية لإرسالِ الرُّسُل وإنزالِ الكُتُب السَّماوية هو تحقيق العدالة على الأرض، وبالتالي عليهِ أنْ يعمَل على إشاعة العدل، من خلال السَّير على خطى الرُّسل والتصدِّي للطَّواغيت والظالمين، والوقوف بصفِّ المظلومين. ومطلوبٌ من الإنسان أنْ يُوجِّه وجهَهُ للهِ حنيفاً مسلماً لتكون كلّ خطواتهِ في الحياة عبادةً لله. مستذكراً في ذلكَ الحقيقة المصيرية التي تقول بأنَّ الدُّنيا هي دارُ ابتلاء واختبار، فيُجسِّد ذلك عمليّاً، بأنْ لا تُطْغيهِ نعمة، ولا تُحطِّمه مصيبة.

هذه الصُّورة المتكاملة لدورِ الإنسان في الحياة، والاتِّجاه العام الذي يُفتَرض أنْ يسير على ضوئِهِ، يُقدِّمهُ له الدِّين. وجحودُهُ بالله يسلبُهُ الصُّورة المتكاملة، ويأخُذ منه البوصلة التي تُحدِّد وِجْهَتَهُ العامة، فيتيه ويتخبَّط، ويُقرِّر ـ كما ذهبَ الوجوديون الملاحدة ـ إلى أنَّ على الإنسان أنْ يصطنع غاية لوجودِهِ إنْ أرادَ أنْ يعيش هذهِ الحياة العبثيَّة. يقولُ تعالى: ﴿وَمَن كَانَ فِى هَٰذِهِۦٓ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾[3].

3) الجحود بالله يسلبنا معرفة الغاية من الخِلْقة

الإيمانُ باللهِ وعدالتِهِ، ينتهي بالإنسان إلى الإيمانِ بوجودِ عالَم آخر، يعودُ فيهِ الإنسان إلى الله، ويُجازى فيه كلُّ إنسانٍ بما قدَّمَ من عملٍ في هذا العالَم.. وبذا تكتمل الدائرة، ويصِلُ هذا الكون إلى غايتِهِ التي حُدِّدَت له. وعندها تنكشِفُ الحقائق، وترتفِعُ الحُجُب، وتُبلى السَّرائر، وتظهَر بشكلٍ جلي الغاية من الخِلْقة، ويصبح بصَرُ الإنسانِ حادّاً.

(1) سورة الأنعام، الآية 165.

(2) سورة الملك، الآية 2.

(3) سورة الإسراء، الآية 72.

الجحودُ بالله يستبطنُ الجحودَ باليومِ الآخر والغاية من الخِلْقة. . .ومن الطَّبيعي أنْ يعني ذلك عبثيَّة الكون، فمنْ يبني ويهدم، ثمَّ يبني ويهدم. . . . هكذا دون غاية، لا يمكن أنْ نصِف فعلهُ إلَّا بأنَّه لعبٌ ولهوٌ، لا يقومُ به عاقلٌ أو حكيم. ولا يرتفع عن الدُّنيا وصف اللَّعب واللَّهو، إلَّا بوجود عالَم آخر. يقول تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿16﴾ لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾[1].

الحكمة من الخِلْقة لا تنكشف بشكلٍ جلي إلَّا عندما تصل إلى غايتِها، وتُوفَّى كلُّ نفسٍ ما كسبَتْ، وتكتمل الدَّائرة، ونعود من حيثُ أتينا. . .فمِنَ اللهِ جِئْنا، وإليهِ نعود. يقول تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾؟![2]

فالمعرفة بالمبدأ، والمعرفة بدور الإنسان في الدُّنيا، والمعرفة بالمعاد والغاية التي سننتهي إليها، تُقدِّم للإنسان رؤية متكاملة لهذه الحياة، وتُزوِّدُهُ بقُوَّة معنوية هائلة، يتجاوز بها كلَّ المصاعب والمصائب. يقول تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿155﴾ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴿156﴾ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَٰتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُهْتَدُونَ﴾[3]. الجحود بالله يسلب منَّا ذلكَ كلَّه.

4) الجحود بالله يسلبنا التَّفسير المنطقي الأساس لنَظْم الكون الدَّقيق

لقد حيَّر النَّظْمُ الدَّقيق في الكون العقل البشري منذُ القِدَم. ومع تطوُّر العلوم الطَّبيعية في القرونِ الأخيرة، كشَفَ العلماء عن جوانب جديدة لذلكَ النَّظْم المذهل. وأثبتوا أنَّ الكون مبنيٌّ على قوانين فيزيائية بالغة الدقة، ومُصمَّمٌ بنحوٍ يسمَحُ للحياةِ بأنْ تظهَر، وللكائناتِ الحيَّة بأنْ تستمر في البقاء. وأكَّد العلماء على أنَّ بعض الكائنات لو تحرَّكت عن مواقعها، أو اختلَفَت بعض العناصر في نِسَبِها، لاختلَّ النَّظْمُ اختلالاً أفسَدَ كلَّ شيء[4].

هذا النَّظْمُ الدَّقيق، كان وما زال، يُمثِّل عقبة رئيسيَّة أمام الإلحاد. فهذا النَّظْمُ بحاجةٍ إلى تفسير. وكم كانت بهجة المُلْحدين شديدة عندما بدأ العلماء يُثبتون أنَّ العالَمَ أقدم مما اعتقدَت الكنيسة بكثير. ومن خلال هذه النُّقطة بالتَّحديد، استطاعوا افتراض أنَّ العالم وُجِدَ

(1) سورة الأنبياء، الآيتان 16 ـ 17.

(2) سورة المؤمنون، الآية 115.

(3) سورة البقرة، الآيات 155 ـ 157.

(4) The Fine-Tuing of the Universe.

صُدْفة، وأنَّ مرور مليارات السِّنين كافية لتكوُّن الأرض ونشأة الحياة. وهكذا اعتقدوا أنَّهم ظفروا بتفسيرٍ لهذا النَّظْم الدقيق، استعاضوا به عن الإيمان بوجودِ صانعٍ حكيم.

هذا الوهم خاطئ للغاية. سندرس هذا الأمر في دليلِ النَّظْم بالتَّفصيل، ونُثْبت بحساب الاحتمالات أنَّ هذا التفسير ساقط، وأنَّ التفسير العقلاني الوحيد للنَّظْمِ الدَّقيق هو افتراض وجود صانع حكيم.

كلُّ ما أريد أنْ أؤكِّد عليهِ الآن هو أنَّ الجحودَ بالله يعني رفض التفسير العقلاني الوحيد لنَظْم الكون. هذا النَّظْم الذي حيَّر العقول البشرية على مرِّ التاريخ، وأحالَهُم على الدَّوام إلى الله. يقول تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿190﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾[1].

5) الجحود بالله يعني عدم وجود إلزام أخلاقي

عندما يقولُ المؤمنون بالله ـ وكاتب هذه السُّطور منهم ـ أنَّ الدِّين هو أساسُ الأخلاق، ويؤكدون على عدم إمكان بناء أخلاق على أسسٍ متينة إنْ لم تكن دينية، ينبري المُلْحد ليُؤكِّد على إمكان بناء أخلاق دون أي أساس ديني، ويستدِلُّ على ذلك بوجود مُلحدين على درجةٍ عاليةٍ من الأخلاق.

حتى يتَّضِح الموقف بجلاء، لا بدَّ أنْ أؤكِّد في البداية أنَّ ما ندَّعيه لا يعني مطلقاً عدم وجود مُلْحدين على درجةٍ عاليةٍ من الأخلاق. أنا شخصيّاً أعرف مُلْحدين مُهذَّبين، إنسانيين وصادقين في تعاطيهم مع الآخرين، يقفون مع المظلومين، ويفضحون الظالمين. في المقابل، أعرفُ شخصيّاً عدداً من الأشخاص يُظهِرونَ التديُّن، ويتَّخذونه وسيلةً للتستُّر على أخلاقِهم الدَّنيئة، لا يتورَّعون مطلقاً عن ارتكابِ صنوف الرَّذائل بالسِّر، مخادعون، غادرون، يقفون مع الظالم، ولا يتردَّدون في سحق المظلوم، والأدهى والأمر أنَّهم يُبرِّرون سُلُوكَهم بأنها أوامر دينية!![2] إذاً عندما ندَّعي أنَّ الدِّين هو أساسُ الأخلاق، هذا لا يعني أنَّ الدين هو الضَّامن لاستقامة كلّ من ينْتَسِب إليه، كما لا يعني أنَّ جميع المُلْحدين غير خلوقين.

---

(1) سورة آل عمران، الآيتان 190 ـ 191.

(2) يقول تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾؟! (سورة الأعراف، الآية 28).

قد يُجادل المُلحد في إمكانية تأسيس أخلاق دون دين، بأنَّ عقل الإنسان كفيلٌ بتعريفِهِ بالفضائل والرَّذائل. الجدَل حول هذه النُّقطة بالتحديد له تاريخٌ طويل، سجَّلَهُ أفلاطون[1] (428 ق.م ـ 348 ق.م) في محاورة أوطيفرون[2]، في حوارٍ دائر بين سقراط وأوطيفرون حول التَّقوى. فيما بعد عُرِفَت هذه المسألة الجدَلية بـ«*مفارقة أوطيفرون*». خلاصة المفارقة: هل الفعلُ القبيحُ قبيحٌ لأنَّ اللهَ نهى عنه؟ أو لأنَّ الفعلَ القبيح قبيحٌ لذا اللهُ نهى عنه؟ وهل الفعلُ الحسَنُ حسنٌ لأنَّ اللهَ أمرَنا به؟ أو لأنَّ الفعلَ الحسَن حسنٌ لذا اللهُ أمرَ به؟[3]

الجدَل حول هذه المسألة انتقلَ إلى العالَم الإسلامي بهذه الصياغة: حُسْن الأفعال وقُبْحها هل هو ذاتي عقلي أم شرعي؟ المسلمون افترقوا إلى اتِّجاهين: اتجاهٌ رأى أنَّ قُبْح الفعل وحُسْنَهُ مستمَدَّان من الله (الأشاعرة)، واتجاهٌ رأى أنَّ قُبْح الفعل وحُسْنَهُ عقليٌّ (المعتزلة والمتكلمون الشِّيعة والفلاسفة المسلمون). مشكلة القول بأنَّ قُبْح الفعل وحُسْنَهُ مستمَدَّان من الله أنَّهُ يلزَمُ منه الدَّور الباطل منطقياً؛ لا بدَّ أنْ تؤمن بالله حتى تعرف حُسْن الأفعال وقُبْحها، لكن إيمانُكَ بالله يتطلَّبُ إيماناً بحُسْن الإيمان به وقُبْح الجحود! لذا لا يمكن أنْ أوافق على الرَّأي القائل أنَّ حُسْن الأفعال وقُبْحها مستمَدَّان من الله. وعندما أدَّعي أنَّ أساس الأخلاق هو الدِّين، لا أعني بذلك أنَّ حُسْن الأفعال وقُبْحها مستمَدَّان من الله.

إذاً أنا أؤيد القائلين بالحُسْن والقبح العقلي. على الأقل أُؤكِّد ذلك على نحو الموجبة الجزئية؛ بمعنى أنَّ العقل بمقدوره معرفة حُسْن وقُبْح بعض الأفعال. مثلاً بمقدور العقل أنْ يستقل بمعرفة حُسْن العدل وقُبْح الظلم، حُسْن الصِّدق وقُبْح الكذب، دون

(1) Plato من أبرز فلاسفة اليونان، تلميذ سقراط، وأستاذ أرسطو. مؤلفاته أخذت شكل محاورات بطلها أستاذه سقراط، والطرف الآخر متغير من محاورة لأخرى، من أبرز تلك المحاورات الجمهورية، ومن أهم نظرياته نظريته في المعرفة المشهورة بـ«المثل». الفيلسوف الأميركي الشهير وايتهيد اعتبر تاريخ الفلسفة ما هو إلا هوامش على فلسفة أفلاطون.

(2) Euthyphro.

(3) صاغ أفلاطون المسألة على هيئة سؤال أثاره سقراط بوجه أوطيفرون، الذي جاء إلى المحكمة ليرفع قضية على أبيه الذي تسبب بمقتل شخص قاتل بسبب الإهمال والتقصير، بدعوى أن موقفه هذا يعبّر عن التقوى الذي يُرضي الآلهة، فسأله «سقراط: أي صديقي العزيز! لن تمضي برهة قصيرة حتى نزداد علماً، غير أني أود أن أعلم قبل كل شيء، إذا كان التقي أو المقدس محبباً لدى الآلهة لأنه مقدس؟ أم أنه مقدس لأنه محبب لديهم؟». انظر: محاورات أفلاطون: أوطيفرون، الدفاع، أقريطون، فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1966، القاهرة، ص25.

حاجة للإيمان بالله. ويشهَد لذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ...﴾[1]... هذا يعني أنَّ ثمَّة عدلاً اللهُ يأمُرُ به، وثمَّة فحشاء ومنكراً اللهُ ينهى عنه. فوجود العدل أسبَق منطقيّاً من أمرِ الله. ووجود الفحشاء والمنكر أسبق منطقيّاً من نهي الله.

لا خلافَ إذاً مع الملحدين في أنَّ العقل يستقل بمعرفة حُسْن الأفعال وقُبْحها. العقل ليس بحاجة لتعريف الله له بحُسْن العدل والصِّدق، وقُبْح الظلم والكذب. إلّا أنَّ المُلحدين يُطوِّرون موقفهم بمغالطةٍ غير مقبولة؛ يقولون: إنْ كانَ العدلُ حسناً بذاتهِ، فلا حاجةَ للإيمان بالله للقولِ بحُسْنِهِ. وإنْ كانَ الظلمُ قبيحاً بذاتهِ، فلا حاجةَ للإيمان بالله للقول بقُبْحه. وهكذا في بقية الأفعال الحسنة والقبيحة. وبالتالي يمكن تأسيس أخلاق عقليَّة دون حاجة للدِّين، ودون حاجة للإيمان بالله ومعرفة أوامره ونواهيه.

<u>تعليقي على هذا الاشتباه الخطير</u>: هو أنّا عندما نعترف بقُدْرة العقل على معرفةِ حُسْن الأفعال وقُبْحها، فلا نؤمن بذلك على نحو الموجبة الكُلِّية. فالعقلُ يرى بوضوح حُسْن وقُبْح بعض الأفعال، لكنَّه يتردَّد كثيراً في حُسْن وقُبْح أفعال كثيرة أخرى. العقلُ مثلاً يرى بوضوح حُسْن العدل وقُبْح الظلم، ويرى بوضوح حُسْن الصدق وقُبْح الكذب. وقد يُقال إنَّ العقلَ يرى بوضوح قُبْح الزِّنا إنْ كان ينطوي على إكراه (اغتصاب).

لكن خُذْ المثال التالي: الزِّنا برضا الطَّرفين، أو العلاقة الجنسية المِثْلِيَّة. . .هل هي أفعال قبيحة؟ العقلُ هنا قد يتردَّد في الحُكْم بقُبْحِها. العقلُ لا يشُكُّ في حُسْن *العِفَّة* كفضيلة أخلاقية، لكن قد يشُكُّ في أنَّ الزِّنا برضا الطَّرفين، أو العلاقة الجنسية المِثْلِيَّة هل تتنافى مع فضيلةِ العِفَّة؟ قد يُجادل البعض بأنَّ هذا الأفعال قبيحة، لأنَّها تتنافى مع العِفَّة، ولكونها لم تحظَ بمشروعية دينية أو قانونية (الزِّنا برضا الطَّرفين)، أو لأنَّها تتعارض مع الإشباع الجنسي المُؤدِّي للتناسُل، أو لكونها تتنافى مع الفطرة (العلاقة الجنسية المِثْلِيَّة). في المقابل، قد يُجادل آخر لا يعترف بالفطرة بأنَّ هذه الأفعال ليست قبيحة طالما وقعت برضا الطَّرفين، وليس فيها تعدِّياً على آخر أو إكراهاً له، حتى لو لم تنسجم مع الإشباع الجنسي المؤدِّي للتناسُل. في مثل هذه الحالات، بإمكان الدِّين حسْم الموقف، وإخبارنا بأنَّ هذا الفعل قبيح أو ليس كذلك. إذاً نحنُ بحاجةٍ للدِّين،

(1) سورة النحل، الآية 90.

لمساعدتِنا في تشخيص عدد كبير من الأفعال التي لا يجزم العقل بقُبْحها أو حُسْنها. فما يستقلُّ العقلُ بمعرفتِهِ هو عددٌ محدودٌ من القيم الأخلاقية، ثمَّ تراهُ بعد ذلك يتعثَّر في تطبيق القيم على الأمثلة والمصاديق، فيأتي الدِّين ويُساعِدَهُ على التَّشخيص[1].

وهناك جانبٌ آخر بالغ الأهمية. وهو أنَّا عندما نقول إنَّ الدِّين هو أساسُ الأخلاق، فنحنُ نعني أنْ لا *إلزامَ* أخلاقياً دون الإيمان بالله. فحتى لو استطاعَ العقلُ الاستقلال بمعرفة حُسْن الأفعال وقُبْحها، السُّؤال الكبير الذي يُطرَح بعد ذلك: لماذا يتعيَّن عليَّ الالتزام بما كشَفَهُ لي عقلي؟ لماذا - مثلاً - يتعيَّن عليَّ أنْ أكون عادلاً؟ صحيح أنَّ العقل كشَفَ لي حُسْن العدل، لكن لماذا يتعيَّن عليَّ الالتزام بما كشَفَ العقلُ عن حُسْنِهِ؟ لماذا يتعيَّن عليَّ الالتزام بتجنُّب ما كشَفَ العقلُ عن قُبْحِهِ؟

قد يجادل البعض بأنَّ العقلَ الذي كشَفَ عن قُبْح فعل، يكشف أيضاً عن ضرورة تجنُّبِهِ. لكن هذا الأمر غير واضح، خصوصاً إذا تعارضَ حُكْم العقل مع مصلحةِ الإنسان الخاصة. لماذا يتعيَّن عليَّ أنْ أكونَ صادقاً إنْ كانت عاقبة صدْقي أنْ أخسَر فُرْصَة عمل لا تُعوَّض؟ لماذا يتعيَّن عليَّ أنْ أقِف مع المظلوم إنْ كان عاقبة وقوفي معه مواجهة صنوف من المضايقات وألوان من التعذيب من نظام مستبد؟

أريد أنْ أكون واضحاً في هذه النُّقطة، شخصيّاً لا أرى أيَّ شيءٍ يُلزِمُني أخلاقيّاً في مثلِ هذه الموقف غير إيماني بالله.

مما مرَّ، يمكن أنْ نستنتج أنَّ الدِّين يُقدِّم أساساً متيناً للأخلاق على صُعُدٍ ثلاثة:

الصَّعيد الأوَّل: عندما يحُثُّ الإنسانَ ويدْفَعُهُ على الالتزام بالفضائل وتجنُّب الرَّذائل، حتى لو كان عقلُهُ يستقِلُّ في إدراكها. فالدِّينُ في مثل هذه المواقف عاملٌ ضغط مساعدٌ لضبط السُّلوك الأخلاقي.

الصَّعيد الثاني: عندما يُشخِّص للإنسان بعض الأفعال التي احتارَ عقْلُهُ فيها ولم يحْسِم باندراجِها تحت عنوان «الفضائل» أو «الرَّذائل». كالعلاقة الجنسيَّة المِثْليَّة.

الصَّعيد الثالث: عندما *يُلْزِمُهُ* بأفعالٍ تتعارض مع مصالحِهِ الشَّخصية على المدى القصير. هذا الإلزام هو الذي يُقدِّم للأخلاق أرضية صُلْبة. ومن دون ذلك، كلُّ شيء مباح وإنْ كشَفَ العقلُ عن حُسْنِهِ وقُبْحِهِ. كما ذكَرَ الأديب الرُّوسي فيودور دستويفسكي[2] (1821

(1) هناك أمثلة كثيرة أخرى على ذلك، كالإجهاض والموت الرحيم والانتحار... إلخ.

(2) Fyodor Dostoevsky.

ـ 1881) في كلمتِهِ المشهورة: «إنْ لم يكُن اللهُ موجوداً فكلُّ شيءٍ مُباح». في أكثرِ الأحيان، مصلحةُ الإنسان الخاصة ـ على المدى القصير على الأقل ـ تكونُ في الوقوفِ مع الظالمين الأقوياء، لكن يأتي الدِّين ليُحذِّرَهُ من ذلكَ أشدَّ التحذير. يقول تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾[1].

مرَّة أخرى قد تقولُ لي: هناك مُلْحدون كُثُر وقفوا مع المظلومين ضدَّ الظالمين، وقدَّموا تضحيات جسيمة، وتحمَّلوا مشاقًّا لا تُطاق. في المقابل، هناك أشخاصٌ يدَّعونَ الإيمان بالله وقفوا مع الظالمين، مستجدين فُتات موائدِهِم، دونَ أنْ يرُف لهم جفن لمعاناةِ المظلومين.

تعليقي: أنا لا أنكُر ذلك مطلقاً. لكن ما أدَّعيه هو أنَّ موقف هذا النَّمط من المُلْحدين غير مُبرَّر من النَّاحية النَّظرية الفلسفيَّة، وإنْ كانَ موقِفُهُم مشرِّفاً من الناحية العمليَّة الأخلاقية، فبمقدور مُلْحدين آخرين مجادلَتَهُم قائلين: أيُّها المجانين، لماذا تجْنُونَ على أنفُسِكُم بالوقوفِ مع المظلومين؟ لماذا تُدمِّروا حياتَكُم؟ مقابل ماذا؟ وأيّ جوابٍ سيتذرَّع بهِ أولئكَ المُلْحدون المُضحُّون، لنْ يكونَ صلْباً فلسفيّاً، بل يُمكن إظهار تهافُتَهُ بسهولة.

إذاً الجحود بالله سيسلبنا هذه الأمور الثلاثة: *الحثُّ* على ما استقلَّ العقلُ بإدراكِهِ، *تشخيصُ* ما تحيَّر العقلُ بتشخيصِهِ، *إلزامُ* الإنسان بالفضائل إنْ تنافَت مع مصلحتِهِ الخاصة على المدى القصير. والدِّينُ في النِّهاية لا يلعَب بالنسبة للمؤمن بالله إلَّا دور المقتضي، لا العلَّة التامة، فإرادةُ الإنسان هي التي تُحدِّد سُلُوكَهُ ومصيرَهُ.

6) الجحود بالله يسلبنا المعرفة المباشرة بالله

مرَّ علينا في الفصل الثالث خصائص التجربة القلْبية، وقلتُ هناك إنَّ كلَّ إنسان له قابلية خوض تجربة قلْبية مع الله، لأنَّ التعلُّق بالله أمرٌ فطري. بعضُنا قد يُوفَّق لخوض التجربة في لحظاتٍ وومضاتٍ خاطفة في حياته، وربما ينساها، أو يظلُّ يستذكرها. وقليلٌ منَّا يتعامل معها على أنَّها أثمن شيء في الحياة، فيُحاول توفير الظُّروف الملائمة لكي تتكررَّ ويخوضُها مجدَّداً.

لكن الجحود بالله وإنكار وجوده من الأساس يسلب منَّا فرصة معرفتَهُ معرفةً

---

(1) سورة هود، الآية 113.

مباشرة. مع الجحودِ بهِ وإنكارِ وجودهِ، لن نُوفَّق لخوض هذه التجربة، إلَّا إذا فرضَت الظُّروف نفسَها علينا فرضاً. وقد يحدُث ذلك في الوقتِ الضائع، بعدَ فواتِ الأوان .

خوض التجربة القلْبية مع الله له علاقة وثيقة بإحالةِ آياتهِ الآفاقية (السَّماوات والأرض وظواهر الطبيعة والحوادث اليومية) وآياتِهِ الأنفسية (داخل النَّفْس بكُلِّ تعقيداتها وما تنطوي عليه من عقل وميول وغرائز) إليه.

إنْ قرَّر الإنسانُ أنْ يستكبر ويجحَد بالله، فلنْ تُحيلَهُ تلكَ الآيات إلى اللهِ مطلقاً، مهما رأى من آيات. يقول تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُواْ بِهَا وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا...﴾(1). من ينسى الله، فلنْ تكُف الآيات الآفاقية عن إحالتِهِ إلى الله فحسب، بل ستُكف نفسُهُ عن إحالتهِ إلى الله، فينسى نفسَهُ، وينسى ضعفَهُ وحاجتَهُ الوجودية لله. يقول تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ نَسُواْ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾(2).

الخلاصة أنَّ الجحودَ بالله له عواقب وخيمة. فهو من ناحية، يسلُبنا معرفة السَّبب الأوَّل للخِلْقة. وهو من ناحية ثانيةٍ، يسلُبنا معرفة دورنا في الحياة. ومن ناحيةٍ ثالثة، يسلُبنا معرفة الغاية من الخِلْقة. ومن ناحيةٍ رابعة، يسلُبنا التَّفسير المنطقي الأساس للنُّظم الدَّقيق في الكون. والجحودُ بالله، من ناحيةٍ خامسة، يعني فقدان عنصر ضاغط للضَّبْط الأخلاقي، وأداة مهمَّة لتشخيص أخلاقيَّة بعض الأفعال، والأهم من ذلك أنَّ الجحودَ بالله يعني عدم وجود إلزام أخلاقي. وأخيراً الجحودُ بالله يسلُبنا المعرفة المباشرة بالله، وفُرْصة خوض تجربة قلْبية معه قبلَ فوات الأوان.

بعد أنْ تعرَّفنا في الفصلِ السَّابق على خطورة الشِّرك بالله، وتعرَّفنا في هذا الفصلِ على خطورة إنكار وجوده، أتناول في الفصلِ القادم القاعدة الأساسية لكيان الإسلام، المُتمثِّلة بشهادة أنْ لا إلهَ إلَّا الله.

(1) سورة الأعراف، الآية 146.

(2) سورة الحشر، الآية 19.

الفصل السابع:

القاعدة الأساسيَّة لكيان الإسلام

في هذا الفصل أريدُ أنْ أتوقَّف قليلاً عند كلمة «لا إله إلَّا الله»، بوصفها القاعدة المشتركة لدعوة جميع الرُّسُل عليهم السلام. سنتأمَّل معاً مكانة هذا الشِّعار بالنسبةِ للمسْلِم، وسأسرد بعض الرِّوايات التي تعرَّضَت لهذا الشِّعار وبيَّنت أهميتَهُ.

القاعدة المشتركة لدعوة الأنبياء:

التَّوحيد هي القاعدة المشتركة لدعوة جميع الرُّسل عليهم السلام. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾[1].

هناك ترابط كامل ووثيق بين عبادةِ الله واجتناب الطَّاغوت، لأنَّ عبادة الله دون اجتناب الطَّاغوت يعني التورُّط في ألوان مختلفة من الشِّرك. لذا قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿17﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[2].

لكن ما معنى الطَّاغوت؟ «الطَّاغوت» صيغة مبالغة للطُّغيان، وتستعمل الكلمة للمُفْرد والجَمْع أيضاً، وإنْ جُمِعَت أحياناً بـ«الطَّواغيت». هذه الكلمة تعني التَّجاوز والتعدِّي وتخطِّي الحدّ. فتُطْلَق على كلِّ ما يكونُ سبباً لتجاوُز الحدّ المعقول، ولهذا يُطلَق اسم «الطَّاغوت» على الشَّيطان، الصَّنَم، الظَّالم، الحاكم المستبد، المستكبر. . . وعدم اجتناب الطَّاغوت، من خلال الرُّكون إليه ومداهنته وإعانته وإطاعته والخوف منه، يعني التورُّط في الشِّرْكِ بالله.

(1) سورة النحل، الآية 36.
(2) سورة الزمر، الآيتان 17 ـ 18.

نقطة خلاف رئيسيَّة:

من النَّاحية التاريخيَّة، هذه الكلمة كانت هي نقطة الخلاف الرَّئيسية بين رسول الله ﷺ وكُفَّار قريش. فقد رُوي أنَّهُ لمَّا اشتدَّت الضُّغوط على أبي طالب لوَضْعِ حدّ للدَّعوة المحمَّدية، جاء أبو طالب إلى رسولِ الله ﷺ قائلاً له: أي ابنَ أخي، ما بالُ قومك يشكُونَك يزعُمونَ أنَّكَ تشتُمُ آلهتَهُم وتقولُ وتقول.

قالَ (الرَّاوي): وأكثروا عليه من القول.

وتكلَّم رسولُ الله ﷺ فقال: يا عمّ، إنِّي أريدُهُم على كلمةٍ واحدة يقولونَها، تدينُ لهُم بها العرب وتُؤدِّي إليهم بها العجَمُ الجزيةَ.

ففزعوا لكلمتِهِ ولقولِهِ. فقالَ القومُ: كلمةً واحدة!! نعم وأبيكَ عشراً.

(يقولُ الرَّواي) قالوا: فما هي؟

فقال أبو طالب: وأيُّ كلمةٍ هيَ يا بنَ أخي.

قال: لا إلهَ إلَّا الله.

قال (الرَّواي): فقاموا فزعين ينفُضُونَ ثيابَهُم وهم يقولون: ﴿أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ﴾[1].

قال (الرَّاوي): نزَلَت من هذا الموضع إلى قولهِ ﴿لَّمَّا يَذُوقُوا۟ عَذَابِ﴾[2].

معنى الشَّهادة:

الشَّهادة ـ لُغةً ـ خبرٌ قاطعٌ وإظهارٌ بالعِلْم بشيءٍ ما عِلْم معاينة وحُضُور. حتى نتعرَّف على مضامين الشَّهادة بـ«أنْ لا إله إلَّا الله»، سأستعين بما ذكرَهُ الإمام الخميني حول الشَّهادة بالتوحيد. لقد ذكرَ النِّقاط التالية:

1. ضرورة انطباق الشَّهادة الظَّاهرية مع الحالة القَلْبيَّة. وعلى هذا الأساس «إنْ كانَ في القَلْب معبودٌ سواهُ فهو منافقٌ في هذه الشَّهادة، فلا بدَّ له أنْ يُوصِل الشَّهادة بالألوهية إلى القَلْبِ بكُلِّ رياضة، ويكْسِر الأصنام الصَّغيرة والكبيرة المنحوتة بيدِ تصرُّف الشَّيطان والنَّفْس الأمَّارة في كعبةِ القَلْب، ويُحطِّمها حتى يصير لائقاً

(1) سورة ص، الآية 5.

(2) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج2، ص66 ـ 67.

لحضور حضْرة القُدْس. وما دامت أصنام حُبّ الدُّنيا والشُّؤون الدُّنيوية موجودة في كعبةِ القَلْب، لا يجد السَّالك طريقاً إلى المقصد. فالشَّهادة بالألوهية للإعلان للقُوى المُلْكيَّة والملكوتيَّة أنْ تجعل المعبودات الباطلة والمقاصد المُعوجَّة تحت قدمها، كي تتمكَّن من العُرُوج إلى معراج القُرْب»[1].

2. للشَّهادة مراتب. المرتبة الأولى هي الشَّهادة القَوْليَّة، «وهذه الشَّهادة القَوْليَّة إذا لم تكن مشفوعة بالشَّهادة القَلْبيَّة ـ ولو ببعض مراتبها النازلة ـ لا تكون شهادة، بل تكون خدْعة ونفاقاً».

المرتبة الثانية هي الشَّهادة الفِعْليَّة، «وهي أنْ يشهَد الإنسان على حسب الأعمال الجوارحيَّة، فمثلاً يُدْخِل في طور أعماله وجريان أفعاله حقيقة «لا مُؤثِّر في الوجود إلَّا الله»... وهذا المعنى واردٌ في كثيرٍ من الأحاديث الشَّريفة، كما في حديث الكافي الشَّريف «إنَّ عزّ المؤمن استغناؤهُ عن النَّاس»، وإنَّ من إحدى المُستحبَّات الشَّرْعية إظهار النِّعمة والغنى، ومن المكروهات طلَب الحوائج من النَّاس» .

المرتبة الثالثة هي الشَّهادة القَلْبيَّة، «وهي منبع الشَّهادات الأفعاليَّة والأقواليَّة، وما لم تكُن تلك لا تكون هذه ولا تتحقَّق...عن الكافي بإسناده عن علي بن الحسين عليه السلام قال: رأيتُ الخيرَ كلَّهُ قد اجتمعَ في قَطْعِ الطمَع عمَّا في أيدي النَّاس، ومَنْ لم يَرْجُ النَّاسَ في شيءٍ وردَّ أمرَهُ إلى اللهِ تعالى في جميع أمورِهِ، استجابَ اللهُ تعالى له في كلِّ شيء» .

المرتبة الرابعة هي الشَّهادة الذَّاتية، «والمقصود منها الشَّهادة الوجوديَّة، وهي تتحقَّق في الكُمَّل من الأولياء...ولعلَّ الآية الشريفة ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ﴾[2] إشارة إلى الشَّهادة الذَّاتية»[3].

3. التوحيد أصلٌ عمليٌّ، وليس مجرَّد حقيقة نظرية. وبالتالي، التَّعامُل مع التَّوحيد بالبراهين العقليَّة الجافَّة والأدلَّة المنطقية الصِّرفة محفوفٌ بالمخاطر، لأنَّه يُبعدنا عن حقيقة وروح التَّوحيد كأصل عملي. يقولُ الإمام الخميني: «يحصَل هذا التَّطهير (= من الاعتماد على الناس الذي هو نحوٌ من الشِّرك) بالتَّوحيدِ الفِعْلي للحقِّ جلَّ

(1) الإمام الخميني، الآداب المعنوية للصلاة، ص253 ـ 254.
(2) سورة آل عمران، الآية 18.
(3) الإمام الخميني، الآداب المعنوية للصلاة، ص255 ـ 256.

وعلا، الذي هو منبعُ الطَّهارات القلبِيَّة. لا بُدَّ أنْ يُعلَم أنَّ مجرَّد العِلْم البُرهاني والقَدَم التفكُّري في بابِ التَّوحيد الفِعْلي (= الأفعالي) لا يُنتِجُ النَّتيجةَ المطلوبة. بل رُبَّما تكون كثْرةُ الاشتغال بالعُلومِ البُرهانية سبباً لظُلمةِ القَلْب وكُدورتهِ، وتمنَعُ الإنسانَ من المقْصدِ الأعلى. وفي هذا المقام قالوا «العِلْمُ هو الحِجابُ الأكبر».

وفي عقيدةِ الكاتِب أنَّ جميعَ العُلوم هي عمليَّة، حتى عِلْمُ التَّوحيد. ولعلَّهُ يُستفادُ كونَهُ عملياً من كلمةِ «التَّوحيد» التي هي «تفعيل»، لأنَّهُ بحسَبِ ما يُناسِبُ الاشتقاق **التَّوحيدُ عبارةٌ عن التوجُّهِ من الكثْرةِ إلى الوَحْدة، وجعلِ جِهات الكثْرة مُستهلَكة ومضمحِلَّة في عينِ الجَمْع**، ولا يحصَلُ هذا المعنى بالبُرهان، بل يلْزَم أنْ يُنبَّه القَلْب بالرِّياضات القَلْبيَّة والتوجُّه الغريزي إلى مالكِ القُلُوب ما أفادَهُ البُرهان حتى يحصل حقيقة التَّوحيد.

نعم، إنَّ البُرهانَ يقولُ لنا إنَّهُ «لا مؤثِّرَ في الوجودِ إلَّا الله»، وهذا أحد معاني «لا إلهَ إلَّا الله»، وببركةِ هذا البُرهان نقطَعُ يدَ تصرُّف الموجودات عن ساحةِ كبرياءِ الوجود، ونرُدُّ ملكوتَ العوالِم ومُلْكِها إلى صاحبِها، ونُظْهِر حقيقةَ «لهُ ما في السَّمواتِ والأرض» و«بيدهِ ملَكُوتُ كلِّ شيء» و«هو الَّذي في السَّماءِ إلهٌ وفي الأرضِ إله».

ولكن ما لم يصِل هذا المطْلبُ البُرهاني إلى القَلْب، ولم يُعَد صورة باطنيَّة للقَلْب، لم نصِل من حدِّ العلْمِ إلى حدِّ الإيمان، ولم يكُنْ لنا من نورِ الإيمان ـ الذي يُنوِّر مملكة الباطنيَّة والظاهريَّة ـ سَهْمٌ ونصيب.

فلهذهِ الجِهة، لنا نحنُ ـ مع العلْم بالبُرهان لهذا المطْلَب الشَّامخ الإلهي ـ واقِعٌ في التَّكثير، وليسَ عندنا خبرٌ من التَّوحيد الَّذي هو قُرَّة عين أهل الله. ندُقُّ طبل «لا مُؤثِّر في الوجود إلَّا الله»، ومع ذلك نمُدُّ عينَ الطَّمَع ويدَ الطَّلَب إلى كلِّ مستأهلٍ وغير مستأهل:

«پاي استدلاليان چوبين بود پاي چوبين سخت بي تمكين بود»[1].

الشَّهادة إنشاء أم إخبار؟

الشَّهادة بأنْ «لا إلهَ إلَّا الله» قد تُفسَّر على أنَّها إنشاءٌ، وقد تُفسَّر على أنَّها إخبارٌ. فمثلاً عندما تقولُ إنشاءَ «بعْتُ الكتاب»، فهذا يعني «أريدُ بيْعَ الكتاب»، وبالتالي أنت

(1) الإمام الخميني، الآداب المعنوية للصلاة، ص175 ـ 176. معنى هذا البيت الفارسي: «أرجل الاستدلاليين من خشب، والأرجل الخشبية لا يقرُّ لها قرار».

تنتظر من المشترى القبول. وعندما تقول إخباراً «بعْتُ الكتاب»، فهذا يعني «أُخْبِرُ عن حقيقةٍ واقعة وهي أنَّ الكتاب قد تمَّ بيعُهُ».

وعلى هذا الأساس، إنْ فُسِّرت «لا إله إلَّا الله» على أنَّها إنشاءٌ، فهذا يعني أنَّها إنشاءٌ للشَّهادة، فتُفسَّر حينئذ كالتالي: «أريد أنْ أشهَد وأُخبر خبراً قاطعاً عن معاينةٍ وحُضُور بأنْ لا مُؤهَّل ولائق ومُستحِق للعبادة إلَّا الله». وإنْ فُسِّرت «لا إله إلَّا الله» على أنَّها إخبارٌ، فهذا يعني أنَّها إخبارٌ بالشَّهادة، فتُفسَّر حينئذٍ كالتالي: «أشهَدُ وأُخبر خبَراً قاطعاً عن معاينةٍ وحضور بأنْ لا معبود بحقٍّ سوى الله».

الشِّعار الرَّئيس للإسلام:

حتَّى تتَّضح حقيقة أنَّ شعار «لا إله إلَّا الله» هو القاعدة الأساسية لكيان الإسلام، وعمود الخيمة بالنسبة إليه، لا بدَّ أنْ نتذكَّر ما يلي:

1) **من يريد الدُّخول إلى الإسلام، لا بدَّ أنْ يتلفَّظ بالشَّهادتين. الحقيقة الأولى التي لا بدَّ أنْ يُقِرَّ بها علناً وبشكلٍ شفاهي، شهادة أنْ «لا إله إلَّا الله».**

ثمَّ تأتي الحقيقة الثانية والمُتمثِّلة بشهادة أنَّ «محمداً رسولُ الله». رُوي عن الإمام جعفر الصَّادق عليه السلام: الإسلامُ هو الظَّاهرُ الذي عليهِ الناسُ؛ شهادةُ أنْ لا إله إلَّا اللهُ وحدَهُ لا شريكَ له، وأنَّ محمداً عبدُهُ ورسولُهُ...[1].

ويظفر المُقِرّ بهاتين الشَّهادتين بسلسلةٍ من الحقوق، فيُصبِح محقُونَ الدَّم، تُؤدَّى إليه الأمانة، ويُزوَّج، ويُدْفَن في مقابر المسلمين... إلخ. رُوي عن الإمام جعفر الصَّادق عليه السلام: الإسلام يُحْقَن بِهِ الدَّم وتُؤدَّى بِهِ الأمانة وتُستحَلُّ بِهِ الفُرُوج والثَّوابُ على الإيمان[2].

2) **هو الشِّعار الثاني الذي يُطلِقُهُ المسلمون يوميّاً خمس مرات في الأذان بعد «اللهُ أكبر».**

حيثُ يتطلَّب الأذان الشَّهادة بنحوٍ متكرِّر بأنْ «لا إلهَ إلَّا الله»، ولا يُختَم الأذان إلَّا بـ «لا إله إلَّا الله» بنحوٍ متكرِّر أيضاً. ففي الأذان أربع مرات «لا إلهَ إلَّا الله»، مرَّتان في بداياتهِ مسبوقة بالشَّهادة، ومرَّتان في آخرهِ مُجرَّدة عن الشهادة.

وهو الشِّعار الثاني الذي يُطلِقُهُ المسلمون يوميّاً خمس مرات في إقامتِهم للصَّلاة

---

(1) الكليني، أصول الكافي، ج2، باب الإسلام يحقن به الدم (وتؤدى به الأمانة) وأن الثواب على الإيمان، ح4.

(2) المصدر السابق، ح6.

بعد «الله أكبر»، حيثُ تتطلَّب الإقامة الشَّهادة بنحوٍ متكرِّر بأنْ «لا إله إلَّا الله»، ولا تُختتَم الإقامة إلَّا بـ«لا إله إلَّا الله» مرة واحدة. ففي الإقامة ثلاث مرات «لا إله إلَّا الله»، مرَّتان في بداياتها مسبوقة بالشَّهادة، ومرَّة في آخرِها مجرَّدة عن الشَّهادة.

3) **لا تتم الصَّلاة إلَّا بالإقرار بالشَّهادتين.**

فنحنُ في صلاتِنا اليوميَّة علينا بعد الرَّكعة الثانية الجلوس للتشهُّد، وأوَّل حقيقة نُقِرُّ بها في التشهُّد هي أنْ «لا إلهَ إلَّا اللهُ وحدَهُ لا شريكَ له». وإنْ كانت الصَّلاة ثُلاثية أو رُباعية فعلينا أنْ نُكرِّر التشهُّد في الرَّكعة الأخيرة أيضاً.

4) **مطلع آية الكرسي يبدأ بـ«الله لا إله إلَّا هو الحيُّ القيوم. . .».**

5) **إذا وُلِدَ لنا وليد جديد، يُستحبُّ أنْ نُؤذِّن في أُذُنِهِ اليُمنى، ونُقيم في اليُسرى .**

وبالتالي يستحب أنْ يسمَع الوليد ـ أوَّل ما يسمع ـ الإقرار بأنْ «لا إلهَ إلَّا الله» أربع مرَّات في اليُمنى، وثلاث مرَّات في اليُسرى.

6) **إذا كانَ الإنسانُ في حالةِ احتضار، يجب أو يُستحَبُّ** (على اختلاف الآراء الفقهية) **تلقينهُ الشَّهادتين بعد أنْ يُوجَّه إلى القبلة.** وأوَّل هاتين الشَّهادتين شهادة أنْ «لا إلهَ إلَّا الله».

7) **عند تكفين الميِّت، يُستحَبُّ أنْ يُكتَب على الكفن والجريدتين «إنَّ فلان بن فلان يشهَدُ أنْ لا إلهَ إلَّا الله وحدَهُ لا شريكَ له،** وأنَّ محمداً رسول الله صلى الله عليهِ وآله. . . . وأنَّ البعثَ والثوابَ والعقاب حق».

8) **في الصلاة على الميت والتي تنطوي على خمس تكبيرات، نبدأ بعد التكبيرة الأولى بالشهادتين،** وأول هاتين الشهادتين شهادة أن «لا إله إلَّا الله».

9) **بعد وَضْع الميِّت في لحْدِهِ، يُستحبُّ تلقينُهُ، ونقول في بداية التَّلْقين: «اسمَع افهَم يا فلانَ ابن فلان: هل أنْتَ على العهْدِ الذي فارقْتَنا عليه؟ مِنْ شهادةِ لا إلهَ إلَّا الله وحدَهُ لا شريكَ لَهُ. . . . . .».**

10) **عندما نريد زيارة القبور، نقرأ الدُّعاء المروي عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام :** السَّلامُ على أهلِ لا إله إلَّا الله، من أهلِ لا إله إلَّا الله، يا أهلَ لا إلهَ إلَّا الله، بحقِّ لا إله إله إلَّا الله، كيف وجدْتُم قولَ لا إله إلَّا الله؟ من لا إله إلَّا الله، يا لا إله إلَّا الله، بحقِّ لا إله إلَّا الله، اغفر لمَنْ قال لا إله إلَّا الله، واحشُرنا في زُمْرة من قال لا إله إلَّا الله. . . .

روايات في أهميَّة هذا الشِّعار:

- عن رسول الله ﷺ قال: قالَ اللهُ عزَّ وجل لموسى بن عمران: يا موسى لو أنَّ السَّماوات وعامريهنَّ عندي والأرضين السَّبْع في كفَّة، و«لا إلهَ إلَّا الله» في كفَّة، مالَت بهنَّ «لا إله إلَّا الله»[1].
- عن رسول الله ﷺ: ما مِنْ الكلام كلمة أحبّ إلى اللهِ عزَّ وجل من قول «لا إله إلَّا الله»، وما مِنْ عبدٍ يقول «لا إلهَ إلَّا الله» إلَّا تناثرَت ذنوبُهُ تحتَ قدَميه كما يتناثر ورق الشَّجر تحتَها[2].
- عن رسول الله ﷺ: ثمنُ الجنَّة «لا إلهَ إلَّا الله»[3].
- عن الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام قال: قالَ رسولُ الله ﷺ: ألا أُخْبرُكُم بما يكون به خير الدُّنيا والآخرة، وإذا كربتم واغتمَمْتُم دعوَتُم اللهَ به ففرَّجَ عنكم؟ قالوا: بلى يا رسولَ الله، قال: قولوا «لا إلهَ إلَّا الله ربّنا، لا نُشْرك بهِ شيئاً»، ثمَّ ادعُوا بما بدا لكم[4].
- عن الإمام محمد الباقر عليه السلام قال: جاءَ جبرائيل إلى رسولِ الله ﷺ فقال: يا محمَّد طوبى لمَنْ قالَ من أمَّتِكَ «لا إلهَ إلَّا الله وحدَهُ وحدَهُ وحدَهُ»[5].
- عن الإمام محمد الباقر عليه السلام قال: قالَ رسولُ الله ﷺ: ليسَ شيء إلَّا ولهُ شيءٌ يعدِلُهُ، إلَّا الله عزَّ وجل، فإنَّه لا يعْدِلهُ شيءٌ، و«لا إله إلَّا الله» فإنَّهُ لا يعْدِلها شيء...[6].
- عن الإمام محمد الباقر عليه السلام: ما من شيءٍ أعظَم من شهادةِ أنْ «لا إله إلَّا الله»، لأنَّ اللهَ لم يعْدِلهُ شيءٌ ولا يشركهُ في الأمورِ أحد[7].
- عن الإمام جعفر الصَّادق عليه السلام عن أبيهِ عن آبائه عليهم السلام قال: مَنْ قالَ في كلِّ يوم خمس عشرة مرة «لا إله إلَّا الله حقّاً حقّاً، لا إلهَ إلَّا الله عبوديةً ورقّاً، لا إلهَ إلَّا اللهَ إيماناً وصِدْقاً»، أقبلَ اللهُ عليه بوجههِ، فلم يصْرف عنهُ وجههُ حتى يدْخُل الجنَّة[8].

---

(1) الصدوق، **ثواب الأعمال وعقاب الأعمال**، ثواب من قال «لا إله إلا الله»، ح1.
(2) المصدر السابق، ثواب مدّ صوته بـ«لا إله إلا الله»، ح2.
(3) المصدر السابق، ثواب من قال «لا إله إلا الله»، ح4.
(4) البرقي، **المحاسن**، كتاب ثواب الأعمال، ص24.
(5) الصدوق، **ثواب الأعمال وعقاب الأعمال**، ثواب من قال «لا إله إلا الله وحده وحده وحده».
(6) المصدر السابق، ثواب من قال «لا إله إلا الله»، ح6.
(7) البرقي، **المحاسن**، كتاب ثواب الأعمال، ص23.
(8) المصدر السابق، ص25.

- عن الإمام جعفر الصَّادق عليه السلام: مَنْ قالَ في كلِّ يومٍ عشر مرَّات «أشهَدُ أنْ لا إلهَ إلَّا اللهُ وحدَهُ لا شريكَ له، إلهاً واحداً فرْداً صمَداً، لم يتَّخِذ صاحبةً ولا ولَداً»، كتبَ اللهُ له خمساً وأربعين ألف حسنة، ومحا عنه خمساً وأربعين ألف سيِّئة، ورفعَ له عشر درجات، وكُنَّ له حِرْزاً في يومهِ من الشَّيطان والسُّلطان، ولم تحط به كبيرة مِنَ الذُّنوب[1].
- عن أبان بن تغلب عن الإمام جعفر الصَّادق عليه السلام: يا أبان، إذا قدِمْتَ الكوفة فارْوِ هذا الحديث: «مَنْ شهِدَ أنْ لا إلهَ إلَّا الله مُخْلِصاً وجبَت لهُ الجنَّة». قال: قُلْتُ له: إنَّهُ يأتيني من كلِّ صَنْفٍ من الأصناف فأروي لهم هذا الحديث؟ قال عليه السلام: نعم يا أبان، إنَّهُ إذا كانَ يومُ القيامة، وجمَعَ اللهُ الأوَّلين والآخرين فيُسْلَب منهم «لا إله إلَّا الله» إلَّا مَنْ كانَ على هذا الأمر[2].
- عن الإمام جعفر الصَّادق عليه السلام: مَنْ شهِدَ أنْ «لا إلهَ إلَّا الله» عندَ موتهِ دخَلَ الجنَّة. قال النَّبي صلى الله عليه وآله: لقِّنُوا موتاكُم «لا إلهَ إلَّا الله» فإنَّها تهدِمُ الخطايا. قال: كيفَ مَنْ قالَها في حياتهِ؟ قال: هي أهدَم وأهدَم[3].

أكتفي بهذا القدْر في التعرُّف على مكانة شعار «لا إلهَ إلَّا الله» في الإسلام، بوصفهِ القاعدة الأساسيَّة لدَعْوةِ جميع رُسُل السَّماء. في الفصْل القادم سأدرسُ نمطاً محدّداً من التَّوحيد، يرتبط بالجانب القلْبي. أعني توحيد المشاعر والعواطف واللَّذات.

---

(1) البرقي، المحاسن، كتاب ثواب الأعمال، ص24.
(2) المصدر السابق، ص25.
(3) المصدر السابق، ص26.

الفصل الثامن:

توحيد المشاعر والعواطف واللَّذات

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿27﴾ قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿28﴾ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۚ الْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1].

في هذه الآيات، بعد أنْ بيَّنَ القرآن الكريم الهدف من ضرْبِ الأمثال، وأنَّه نزلَ بلسانٍ عربي مبين، يضرِبُ القرآن مثلاً لبيان حال الموحِّد والمُشْرك من حيث المشاعر والعواطف، والمثال هو مقارنة بين عَبْدين، الأول عبدٌ يملِكُهُ شركاء عديدون متشاجرون متنازعونَ في استخدامِهِ، وهو موزَّعٌ بينَهُم، يشعُرُ بضياع الذَّات وتشتُّت المشاعر والعواطف، فهو لا يعرف أيُّهم أولى بأنْ يُطلَب رضاه، وأيُّهم أولى بالامتثال لأوامرِهِ، وأيُّهم أولى بالمحبَّة، فهو لهذا السبب في تيهٍ دائم ما دامت حياته. في قبالِ عبدٍ آخر يملِكُهُ رجُلٌ واحد، فهو خالصٌ له، ودائماً يكون في طاعتهِ، وهو يعرف أنَّه مولاه وحدَهُ، وأنَّه الجدير بأنْ يُطلَب رضاه، وهو وحدَهُ المستحق للمحبَّة.

فهل يستوي هذان العبدان في هدوء الضَّمير والبال، وفي الطمأنينةِ على المصير والمآل. الحمد لله على عبوديَّتِهِ التي هي خيرٌ من عبوديَّة من سواه، والحمد لله على قيام الحُجَّة على المشركين. بل أكثرهُم لا يعلمون حقيقة نعمة التَّوحيد، خصوصاً في مجال المشاعر والعواطف واللَّذات.

في هذا الفصل، سنسعى لمعرفة حقيقة عاطفة المحبَّة وأساسها، لنعرف في

---

(1) سورة الزمر، الآيات 27 ـ 29.

النِّهاية المبرِّر الذي يجعلنا نؤمن بأنَّ المستحق والجدير بالمحبَّة هو الله وحده. لنعمل على ضوء هذه الحقيقة، على توحيد مشاعرنا وعواطفنا، نحو الله[1].

حقيقة المحبَّة وأسبابها:

1. من الصَّعب تصوُّر محبَّة من مُحِبٌّ إلَّا بعد افتراض وجود معرفةٍ وإدراك لديه. فالإنسان يُحِبُّ من يَعْرِف ويُدْرك، بنحوٍ من أنحاء المعرفة، ودرجة من درجاتِ الإدراك. ولا تقع محبَّة الإنسان على من لا يَعْرِف ولا يُدْرك. ولذلك لا يتَّصِف الجماد بأنَّه مُحِب، لأنَّ الحُبَّ من خاصيَّة الحيِّ العارف المُدْرِك.

والمُدْركات بدورها تنقَسِم إلى أقسام ثلاثة: ما يُوافق طَبْع المُدرِك ويُلائمه ويُلذّه، وإلى ما يُنافيهِ ويُؤْلِمُهُ، وإلى ما لا يُؤثِّر فيهِ بإيلام وإلذاذ. فكلُّ ما في إدراكهِ لذَّة وراحة فهو محبوبٌ عند المُدْرِك، وكلُّ ما في إدراكهِ ألمٌ فهو مبغوضٌ عند المُدرِك، وما يخلو من استعقابِ ألم ولذَّة فلا يُوصف بكونهِ محبوباً ولا مكروهاً. إذاً كلُّ لذيذٍ محبوبٌ عند المتلذِّذ به. ومعنى كونهُ محبوباً أنَّ في الطَّبْعِ ميلاً إليه. فإنْ تأكَّدَ ذلك الميل وقوي سُمِّي «عِشقاً».

2. طالما أنَّ الحبَّ تابعٌ للمعرفةِ والإدراك، فلا بدَّ أنْ ينْقَسِم بحَسَبِ انقسام المُدْركات والحواس. فلكلِّ حاسَّةٍ إدراكٌ لنوعٍ من المُدْركات، ولكلِّ واحدةٍ منها لذَّة في بعض المُدْركات، وللطَّبْعِ بسببَ تلك اللَّذة ميلٌ إليها، فكانت محبوبات عند الطَّبْع السَّليم.

فالعيْن تجد لذَّتها في الإبصار وإدراك المُبْصَرات الجميلة والصُّور الحسَنة. والأذن تجد لذَّتها في النَّغمات الطيِّبة الموزونة. والشَّم تجد لذَّتها في الرَّوائح الطيِّبة. والتذوُّق

---

(1) استفدتُ في هذا الفصْل، والفصول اللاحقة، بشكلٍ خاص من كتاب **المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء**، الفيض الكاشاني، ج8. وما هو موجود في كتاب **المحجة البيضاء** منقول بالحرْف من كتاب **إحياء علوم الدين**، لأبي حامد الغزالي، دار المعرفة، بيروت، ج4، ص296 ـ 322.
ملاحظة مهمة: هناك تلازم بين توحيد المشاعر والعواطف واللذات من ناحية، وتوحيد الطاعة من ناحية أخرى. فقد يقول بعض الملاحدة: لنفترض جدلاً أن الله موجود، وأن لا إله إلا هو، لكن ما هو الدليل على وجوب طاعته؟ ما هو الدليل على ضرورة الامتثال لأوامره؟ الجواب: هناك تلازم بين الحب والطاعة، فبقدر ما يتعلق القلب بالمحبوب، يجد القلب نفسه ممتثلاً لأوامر المحبوب ومطيعاً له، خصوصاً إذا أدرك أنه هو وحده الجدير بالمحبة، كما سنرى.

تجد لذَّتها في الطُّعوم الشهيَّة. واللَّمس تجد لذَّتها في اللِّين والنُّعومة. ولمَّا كانت هذه المُدْركات بالحواس مُلِذَّة، كانت محبوبة. أي كانَ للطَّبْع السَّليم ميلٌ إليها.

والأمور المعنويَّة أبلَغ المحبوبات. ومعلومٌ أنَّ الحواس الخمْس لا تحظى بها، بل ثمَّة حسٌّ سادس مطيَّتهُ القُلُوب. والبهائم تُشارك الإنسان في لذَّات الحواس الخمْس. فإنْ كان الحُبُّ مقصوراً على ما يُدْرَك بالحواسِّ الخمْس، فسيُقال عندئذٍ: إنَّ الله لا يُدْرك بالحواس ولا يُمثَّل في الخيال فلا يُحَب. فتبْطُل حينئذٍ خاصيَّة الإنسان؛ لأنَّ ما يُميِّز الإنسان هو الحسّ السَّادس، الذي يُعبَّر عنه إما بـ«العَقْل»، أو بـ«النُّور»، أو بـ«القَلْب»، أو بـ«البصيرة». . .أو بما شئْتَ من العبارات.

فالبصيرةُ أقوى من البصَر، والقلْبُ أشدُّ إدراكاً من العيْن، وجمالُ المعاني المُدْركة بالعَقْل أعظَمُ من جمال الصُّور الظَّاهرة. فتكون لا محالة لذَّةُ القُلُوب ـ بما تُدْركهُ من الأمور الإلهيَّة الشَّريفة التي تجُلُّ عن إدراكِها الحواس ـ أتَم وأبلَغ، ويكون ميْلُ الطَّبْع السَّليم والعَقْل الصَّحيح إليه أقوى. فلا يُنكِر إذاً حبَّ الله إلَّا منْ قعَدَ بهِ القُصُور، ولم يتجاوز إداركُهُ الحواس أصلاً.

3. الإنسانُ يُحبُّ نفسَهُ، وربما يُحِبُّ غيره لأجلِ نفسِهِ (لمصلحةٍ تعودُ إليه في النِّهاية). . .لكن السُّؤال: هل يُمْكن أنْ يُحِبَّ الإنسان غيرَهُ لذاتهِ (لأنَّ الغيْر مستحقٌّ بذاتهِ للمحبَّة) لا لأجْل نفْسِهِ (أي لا لمصلحة تعود على الإنسان المُحِب)؟

الجواب: نعم، وسيتَّضح ذلك عندما نعْرف أقسام وأسباب الحبّ الأربعة:

السَّبب الأول: حبُّ الإنسان وجود نفسه وكماله وبقائه، وحبُّه من أحسنَ إليهِ فيما يرجع إلى دوام وجوده ويعين على بقائهِ ودفْع المُهْلكات عنه.

فالمحبوبُ الأول عند كلِّ حيّ نفسه وذاته. ومعنى هذا أنَّ في طبْعِهِ ميْلاً إلى دوامِ وجودِهِ والنُّفور من عدمهِ وهلاكهِ. لأنَّ المحبوب بالطَّبْع هو الملائم للمُحِب، وأيُّ شيءٍ أتمّ ملاءمة من نفسِهِ ودوام وجودِهِ؟! وأيُّ شيءٍ أعْظَم مضادَّة ومُنافرة لهُ من عدَمِهِ وهلاكِهِ؟! لذلك يُحِبُّ الإنسانُ دوامَ الوجود، ويكرَهُ الموْتَ والقَتْل. لا لمجرَّد ما يخافه بعدَ الموت، ولا لمجرَّد الحذَر من سكرات الموت، بل لو ماتَ من غير تعَبٍ وألَمٍ ومن دون ثواب ولا عقاب لم يرْضَ بهِ وكان كارهاً لذلك. ومهما كانَ مبتلياً ببلاء، فمَحبوبهُ زوالُ البلاء. فإنْ أحبَّ العدَم (والانتحار)، لم يُحِبّهُ لأنَّهُ عدَم، بل لأنَّ فيه زوال البلاء. فالهلاكُ والعدَم ممقوت، كما أنَّ دوام أصْل الوجود محبوب. وهذهِ غريزةٌ في الطِّباع

بحُكْم سُنَّة الله. فإذاً المحبوبُ الأول للإنسان ذاته، ثمَّ سلامة أعضائه، ثمَّ ماله وولده وعشيرته وأصدقاؤه. فالأعضاءُ محبوبة، وسلامتها مطلوبة، لأنَّ كمال الوجود ودوام الوجود موقوفٌ عليها.

السَّبب الثاني: حُبُّ من كانَ مُحسِناً إلى الناس، وإنْ لَمْ يكُن مُحْسِناً إليه.

فالإنسانُ عبْدُ الإحسان، وقد جُبِلَت القُلُوب على حبِّ من أحْسَنَ إليها، وبُغْضِ من أساءَ إليها. وهذا راجعٌ إلى السَّبب الأول، فإنَّ المُحْسِن من أمدَّ بالمالِ والمعونة وسائر الأسباب الموصلة إلى دوام الوجود وكمال الوجود. إلَّا أنَّ الفَرْق أنَّ أعضاء الإنسان محبوبة لأنَّ بها كمال وجوده وهي عين الكمال المطلوب، في حين أنَّ المُحْسِن ليس هو عين الكمال المطلوب، ولكن قد يكون سبباً في دوام صحَّة الأعضاء. ففَرْقٌ بين حبِّ الصَّحة وحبِّ الطَّبيب الذي هو سبَبُ الصحَّة. إذْ الصحَّة مطلوبةٌ لذاتِها، والطَّبيبُ محبوبٌ لا لذاتهِ بل لأنَّه سببٌ للصَّحة. وكذا الأمرُ في الفَرْق بين العِلْم والأستاذ، والطَّعام والمال. فكلُّ من أحبَّ المُحْسِن لإحسانهِ، فما أحبَّ ذات المُحْسِن تحقيقاً، بل أحبَّ إحسانَهُ الذي ينعكس إيجاباً عليه. وبالتَّالي هذا النَّوع من الحُبِّ مرهونٌ بدوام الإحسان وشدَّتهِ؛ فلو زالَ الإحسانُ زالَ الحُبُّ، ولو نقَصَ الإحسانُ نقَصَ الحُبُّ، ولو زادَ الإحسانُ زادَ الحُبُّ.

السَّبب الثالث: حبُّ كلِّ ما هو جميل في ذاتِهِ، سواء كان من الصُّور الظَّاهرة أو الباطنة.

فالإنسان قد يُحِبُّ الشَّيءَ لذاته، لا لحظٌّ يُنالُ منه وراءَ ذاته...وهذا هو الحبُّ الحقيقي الذي يُوثَق بدوامهِ. وذلك كحبِّ الجمال والحُسْن. فإنَّ كلَّ جمالٍ هو محبوبٌ عند مُدْرِك الجمال، وذلك لعيْنِ الجمال، لأنَّ إدراكَ الجمال فيه اللَّذة، واللَّذةُ محبوبةٌ. فالصُّور الجميلة والخُضْرة والماء الجاري محبوبةٌ لا لقضاءِ الشَّهوة أو أكْل الخُضْرة أو شُرْب الماء، بل لأنَّ المُحِب يلتذُّ بها لذاتِها. فكلُّ لذيذٍ محبوبٌ، وكلُّ حُسْنٍ وجمالٍ لا يخلو إدراكهُ عن لذَّة. فإنْ كانَ اللهُ جميلاً، كانَ لا محالة محبوباً عند من انكشفَ لهُ جماله. فقد روي عن رسول الله ﷺ: إنَّ اللهَ جميلٌ يُحِبُّ الجمال.

ولا بدَّ أنْ نتوقَّف هنا لمعرفة معنى الحُسْن والجمال.

المحبوسُ في إطار الخيالات والمحسوسات قد يظُنُّ أنَّهُ لا معنى للحُسْنِ والجمال إلَّا تناسُب الخِلْقة والشَّكْل وحُسْن اللَّون وكون البياض مشوباً بالحُمْرة وامتداد

القامة. . إلى غير ذلك مما يُوصَف من جمال شخص الإنسان. فقد يظُنُّ البعْض أنَّ ما ليسَ مُبْصَراً ولا مُتخيَّلاً ولا مُتَشكَّلاً ولا مُتلَّوناً مُتقدِّراً لا يُتصوَّر حُسْنُه. وإذا لم يُتصوَّر حُسْنُه لم يكُن في إدراكهِ لذَّة. وبالتَّالي لا يكون محبوباً. وهذا خطأٌ ظاهر. فإنَّ الحُسْنَ ليس مقصوراً على مُدْرَكات البصَر، ولا على تناسُب الخِلْقة، وما أشبه ذلك. لأنَّا نقول «هذا خطٌّ حسَن»، و«هذا صوتٌ حسَن»، بل نقول «هذا ثوبٌ حسَن»، و«هذا إناءٌ حسَن». . . . . فما معنى حُسْن الصَّوْت والخط وسائر الأشياء إنْ لم يكُن الحُسْن إلَّا في الصُّورة؟ معلومٌ أنَّ العيْن تستلذُّ النَّظَر إلى الخطّ الحسَن، والأُذُنُ تستلذُّ استماع النَّغمات الحسَنة، وما من شيءٍ من المُدْركات إلَّا وهي مُنْقَسِمةٌ إلى حُسْنٍ وقُبْح. . .فما معنى الحُسْن الذي تشترك فيه هذه الأشياء؟

الجواب: إنَّ كلَّ شيءٍ جمالُهُ وحُسْنُه في أنْ يحضُر كمالهُ اللائق به الممكن له. فإذا كانَ جميع كمالاته الممكنة حاضرة، فهو في غايةِ الجمال، وهي غاية الكمال. وإنْ كانَ الحاضر بعض الكمالات، فلَهُ من الحُسْن والجمال بقَدْر ما حضَر. فكلُّ موجودٍ له كمالٌ لائقٌ به، فحُسْنُ الفرَس يختلف عن حُسْن الإنسان، وحُسْنُ الخطّ يختلف عن حُسْن الصَّوت، وحُسْن الأواني يختلف عن حُسْن الثِّياب. . .وهكذا.

لا تقُل: إنَّ هذه محسوساتٌ في نهاية المطاف. لأنَّ الحُسْن والجمال موجودٌ في غير المحسوسات أيضاً؛ فنحنُ نقول «هذا خلُقٌ حسَن»، و«هذه أخلاق جميلة». والأخلاق الجميلة إنَّما يُرادُ بها العِلْم والعَقْل والعِفَّة والشَّجاعة والتَّقوى والكرَم والمروءة وسائر صفات الخيْر. . .وكلُّ هذه الصِّفات لا تُدْرك بالحواس، بل بنُورِ البصيرة. وكلُّ هذه الخصال الجميلة محبوبةٌ، والموصوف بها محبوبٌ بالطَّبْع عند من عرَفَ صفاتَهُ.

فالناسُ يُحبُّونَ الأنبياء مع أنَّهم لم يُشاهدوهم، والبعض يبلُغ من عشْقهِ لإمامهِ أنْ يُنفق جميعَ أموالِهِ ويذُبُّ عنهُ ويُخاطِر بروحهِ في قتال من يطْعَن في إمامِهِ. . .فمنْ يُحِبُّ إمامَهُ فلِمَ يُحِبّه مع أنَّهُ لمْ يُشاهِد صورتَهُ أبداً؟ ولو شاهدَ صورتَهُ فرُبَّما لم يستحسن صورتَهُ. فاستحسانه الذي حملَهُ على الحبِّ الشَّديد إنَّما سيرتَهُ الباطنة، لا صورتَهُ الظَّاهرة. وهذه الصِّفات الباطنة ترجع جُمْلتِها إلى العِلْم والقُدْرة. إذا عَلِمَ حقائق الأمور، وقدَرَ على حمْلِ نفسهِ عليها بقَهْرِ شهواته، فجميع صفات الخيْر تتشعَّب عن هاتين الصِّفتين. وهما غير مُدْركين بالحواس، وهو المحبوب حقيقة. ومن حُرِمَ البصيرة الباطنة

لا يُدْركها ولا يلتذُّ بها، ولا يُحبُّها ولا يميلُ إليها. ومن كانت البصيرة الباطنة أغلَب عليه من الحواسِّ الظَّاهرة، كان حُبُّه للمعاني الباطنة أكثر من حُبِّهِ للمعاني الظَّاهرة. فشتَّان بين من يُحِبُّ نقْشاً مُصوَّراً على الحائطِ لجمالِ صورته الظَّاهرة، ومن يُحِبُّ نبيّاً من الأنبياء لجمال صورته الباطنة.

السَّبب الرابع: حبُّ الإنسان لمَنْ بينَهُ وبينه مناسبة خفيَّة في الباطن.

فإنْ كانَ ثمَّة مناسبة خفيَّة (أو طينة مشتركة إنْ صحَّ التعبير) بين المُحِبِّ والمحبوب تجد أنَّ أحدَهُما ينْجذِب للآخر بنحوٍ يصعُب تفسيره. إذْ رُبَّ شخصين يتأكَّد الحبُّ بينهما لا بسبب جمالٍ أو حظ، ولكن بمجرَّد تناسُب الأرواح، كما رُوي عن رسول الله ﷺ: «الأرواح جنودٌ مجنَّدة، فما تعارَفَ منها ائتلَف، وما تناكَرَ منها اختلف».

ولو اجتمعت هذه الأسباب كلُّها في شخصٍ واحدٍ تضاعفَ الحُبُّ لا محالة. كما لو كانَ للإنسان ولدٌ جميلُ الصُّورة، حَسَنُ الخُلُق، كاملُ العِلْم، حَسَنُ التَّدبير، مُحْسِنٌ إلى الخَلق، ومُحسِنٌ إلى الوالِد، كان محبوباً لا محالة...وتكون قوَّة الحُبّ بعد اجتماع هذه الصِّفات بحسب قوَّة هذه الصِّفات في نفسِها، فإنْ كانت هذه الصِّفات في أقصى درجات الكمال، كان الحُبُّ لا محالة في أعلى الدَّرجات.

الجدير بالمحبَّة هو الله وحده:

من أحبَّ غير الله ـ بغضِّ النَّظر عن صلتهِ بالله ـ فهذا لجهلِهِ وقصورِهِ في معرفةِ الله. وحبُّ رسول الله ﷺ محمودٌ لأنَّه عين حبِّ الله. وكذا حبُّ العُلَماء والأتقياء، لأنَّ محبوبُ المحبوب محبوبٌ، وكلُّ ذلك يرجع إلى حُبِّ الأصل. فلا محبوب بالحقيقة عندَ ذوي البصائر إلَّا الله، ولا مُستحِق للمحبَّةِ سواه. لماذا؟ لأنَّ الأسباب الأربعة التي ذكرناها مجتمعة في حقِّ الله بجُمْلتِها، ولا توجد في غيرهِ إلَّا آحادها. توضيحُ ذلك:

أما السَّبب الأول: وهو حبُّ الإنسان نفسه وبقاءه وكماله ودوام وجوده، وبُغْضه لهلاكهِ وعدمهِ ونُقصانهِ، فهذه جبِلَّة كلِّ حيّ. وهذا يقتضي غاية المحبَّة لله، فإنَّ من عرَفَ نفسَهُ وعرَفَ ربَّهُ، عرَفَ قطعاً أنَّهُ لا وجودَ لهُ من ذاتهِ، وإنَّما وجود ذاته ودوام وجوده وكمال وجوده من الله وبالله وإلى الله، فهو المُبْدِع المُوجِد له، وهو المُبْقي له، وهو المُكمِّل لوجودهِ بخَلْقِ صفات الكمال وخَلْقِ الأسباب الموصلة إليه. وإلَّا فالعبْدُ من حيثُ ذاتهِ، لا وجودَ له من ذاتهِ، بل هو محوٌ مَحْض وعدَمٌ صِرْف، لولا فضْل الله عليهِ

بالإيجاد. وليس في الوجود شيءٌ له بنفسهِ قوامٌ، إلَّا القيُّوم الحيّ الدَّائم الذي هو قائمٌ بذاتهِ، وكلُّ ما سواهُ قائمٌ به.

ولذلكَ قيل: من عرفَ ربَّهُ أحبَّهُ. فكيف يُتَصوَّر أنْ يُحَبَّ الإنسانُ نفسَهُ ولا يحبَّ ربَّهُ الذي بهِ قوام نفسه؟! فالمُبْتلى بحرِّ الشَّمْس لمَّا كان يُحِبُّ الظِّل، فيُحِبُّ بالضَّرورة الأشْجار التي بها قوام الظِّل. وكلُّ ما في الوجود بالنسبةِ إلى قُدْرةِ الله هو كالظِّل بالنسبةِ إلى الشَّجرِ والنُّور بالنسبةِ إلى الشَّمْس. فكما أنَّ وجودَ النُّور تابعٌ للشَّمْس، ووجودَ الظِّل تابعٌ للشَّجَر، كذلك فإنَّ الكل من آثار قُدْرتهِ ووجود الكل تابعٌ لوجودِ الله.

من ناحيةٍ أخرى، الإنسانُ مجبولٌ على حُبِّ من أحسنَ إليه. فعندما يُواسيكَ مُواسٍ بمالِهِ ويُلاطِفُكَ بكلامِهِ ويمُدُّكَ بمعونتهِ ويهُبُّ لنُصْرتِكَ ويقمَعُ أعداءَكَ ويقومُ بدفعِ شرِّ الأشرارِ عنْكَ وعن أولادِكَ، فهو محبوبٌ لا محالة عندَك. وهذا بعينِهِ يقتضي أنْ لا يُحَبَّ إلَّا الله، فإنَّ الإنسانَ لو عرَفَ حقَّ المعرفة، لعلِمَ أنَّ المُحْسِنَ إليهِ هو اللهُ فقط، وكلُّ أنوع الإحسان الآتية إليكَ من البشَر ما هي إلَّا شعاعٌ من إحسانِ الله، ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآۗ﴾[1].

ولتسْأَل نفسَك: إنَّ هذا الذي أحسَنَ إليكَ من البشَر بمالِهِ وقُدْرتِهِ، من الذي أنعَمَ عليهِ بخَلْقِهِ وخَلْقِ مالهِ وقُدْرتهِ؟ من الذي أوجَدَ الدَّافِع لديه لكي يُحْسِنَ إليك؟ من الذي ألقى في نفسِهِ أنَّ صلاحَ دينهِ ودُنياهُ في الإحسانِ إليك؟

وأما السَّبب الثاني: وهو حُبُّكَ المُحْسِنَ في نفسِهِ وإنْ لم يصِل إليكَ إحسانُهُ. فهذا موجودٌ في الطِّباع، فإذا بلغَكَ خبرُ ملِكٍ عالم عابدٍ عادلٍ رفيقٍ بالناس، وهو في قُطْرٍ من أقطارِ الأرض بعيدٌ عنك، وإذا بلغَكَ خبرُ ملِكٍ آخر ظالم مُتكبِّرٍ فاسقٍ متهتِّكٍ شرِّير، وهو أيضاً بعيدٌ عنك، فإنَّكَ تجِد في قلبِكَ شعورين متضادَّين. إذْ تجِد في القَلْبِ ميْلاً إلى الأول، وهو الحبّ، ونُفُوراً من الثاني، وهو البُغْض، مع أنَّكَ آيسٌ من خيْرِ الأول، وآمنٌ من شرِّ الثاني.

وهذا يقتضي حبَّ الله، بل يقتضي أنْ لا يُحَبَّ غيرُهُ أصلاً، إلَّا منْ حيثُ يتعلَّق منهُ بسبب. فإنَّ اللهَ هو المُحْسِن إلى الكل، المتفضِّل على جميعِ أصناف الخَلْق، أولاً

---

(1) سورة إبراهيم، الآية 34.

بإيجادِهِم، وثانياً بتكميلِهِم بالأعضاءِ والأسباب التي هي من ضروراتِهِم، وثالثاً بتَرْفيهِهِم وتَنْعيمِهِم بخَلْق الأسباب التي هي مظانّ حاجاتهم وإنْ لم تكُن في مظانّ الضَّرورة.

وأما السَّبب الثالث: وهو حبُّ كلِّ جميل لذاتِ الجمال، لا لحظٍ يُنالُ منهُ وراء إدراك الجمال. فقدْ قُلنا إنَّ الجمال ينقسِمُ إلى جمال الصُّورة الظَّاهرة المُدْرَكة بالحواس، وجمال الصُّور الباطنة المُدْرَكة بعين القَلْب ونور البصيرة. والقسْمُ الأول يُدْرِكُهُ الصِّبيان والبهائم، فضلاً عن غيرهم. في حين أنَّ القِسْم الثاني يختصُّ بدَرْكِهِ أربابُ القلوب، ولا يُشارِكُهُم فيه منْ لا يعلَم إلَّا ظاهراً من الحياةِ الدُّنيا.

فكلُّ جمال فهو محبوبٌ عند مُدْرِك الجمال. فإنْ كانَ مُدْرَكاً بالقَلْب، فهو محبوبُ القَلْب. كحُبِّ الأنبياء والعُلَماء؛ فمن يُحِبُّ رسولَ الله ﷺ أو الإمام عليه السلام، فلا يُحِبُّهم إلَّا لحُسْنِ ما ظهَرَ لهُ منهُم، وليسَ لحُسْنِ صُورِهم، ولا لحُسْنِ أفعالهم، بل دلَّ حُسْنُ أفعالِهم على حُسْنِ صفاتِهِم التي هي مصدر ومنبع تلك الأفعال. فالأفعالُ آثارٌ صادرةٌ عن الصِّفات ودالَّةٌ عليها. فمن رأى عُمْق وروعة وجمال تأليف مُؤلِّف كتاب، أو قرأ أو سمعَ واستلذَّ بشِعْرِ شاعرٍ، أو رأى روعة وجمال لوحة فنيَّة لرسَّام، انكشَفَ لهُ من هذه الأفعال صفاتَهُم الجميلة الباطنة التي تعود في نهايةِ المطاف إلى صفتَي العِلْم والقُدْرة. وبقَدْرِ ما يكونُ المعلومُ أشرَف وأتمّ جمالاً وجلالاً وعظمةً، يكونُ العِلْمُ أشرَفَ وأجمَل. وكذا المقدور، بقَدَرِ ما يكونُ أعظم رُتبةً، وأجلّ مرتبةً، كانت القُدْرةُ عليهِ أجلّ رُتبةً، وأشرف قدْراً.

وأجلُّ المعلومات هو الله، فلا جرم أنَّ أحسَنَ العُلُوم وأشرَفَها معرفة الله. وكذلك ما يُقارِبُهُ، فشَرَفُهُ على قدْرِ قُرْبِهِ منهُ وتعلُّقِهِ به. ولا قادرٌ إلَّا وهو أثرٌ من قُدْرته. إنْ تصوَّرَ إنسان أنَّهُ محبٌّ لقادرٍ لكمالِ قُدْرتهِ، فليعلِم أنْ لا مُستحِق أصلاً للحُبِّ بكمالِ القُدْرة سواهُ تعالى. فما هو قدْر أعلَم البشَر بالنسبةِ لعِلْمِ الله؟ وما هو قدْر أقدَر البشَر بالنسبةِ لقُدْرةِ الله؟!

والحبُّ بهذا السبَب أقوى من الحُبِّ بالإحسان، لأنَّ الإحسان يزيد وينقُص. ولذلكَ رُويَ عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إلهي ما عبَدْتُكَ خوفاً من نارِكَ، ولا طمَعاً في جنَّتِك، ولكن وجَدْتُكَ أهلاً للعبادةِ فعبَدْتُك».

وأما السَّبب الرابع للحُبِّ فهو المناسبة والمشاكلة: إذْ شبَهُ الشَّيء ينجذِبُ إليه. ولذلكَ ترى الصَّبي يألَفُ الصَّبي، والكبيرُ يألَفُ الكبير، والطيرُ يألَفُ إلى طيرٍ من نوعِهِ وينفُرُ من غيرِ نوعِهِ، والعالِمُ يألَفُ العالِم، والتاجرُ يألَفُ التاجر أكثر ممَّا يألَفُ الفلاح.

وهذا السَّبب يقتضي أيضاً حُبَّ الله، لمُناسبةٍ باطنة، لا ترجع إلى المُشابهة في الصُّورةِ والأشكال، بل إلى معانٍ باطنة. يقولُ تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾[1].

إذاً لا جدير ولا مُستحِق للحبِّ إلَّا الله.

يقولُ تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ۗ وَلَوْ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعَذَابِ ﴿165﴾ إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ وَرَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ﴾[2].

تأمَّل في مناجاة الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام ـ المعروفة بـ «مناجاة المريدين» ـ حيث يقول فيها:

«... يامَنْ هُوَ عَلى المُقْبِلِينَ عَلَيْهِ مُقْبِلٌ، وَبِالعَطْفِ عَلَيْهِمْ عائِدٌ مُفْضِلٌ، وَبالغافِلِينَ عَنْ ذِكْرِهِ رَحِيمٌ رَؤُوفٌ، وَبِجَذْبِهِمْ إلى بابِهِ وَدُودٌ عَطُوفٌ؛ أَسْأَلُكَ أَنْ تَجْعَلَنِي مِنْ أَوْفَرِهِمْ مِنْكَ حَظًّا، وَأَعْلاهُمْ عِنْدَكَ مَنْزِلاً، وأَجْزَلِهِمْ مِنْ وِدِّكَ قِسْماً، وَأَفْضَلِهِمْ فِي مَعْرِفَتِكَ نَصِيباً، فَقَدْ انْقَطَعَتْ إِلَيْكَ هِمَّتِي، وَانْصَرَفَتْ نَحْوَكَ رَغْبَتِي، فَأَنْتَ لا غَيْرُكَ مُرادِي، وَلَكَ لا لِسِواكَ سَهَرِي وَسُهادِي، وَلِقاؤُكَ قُرَّةُ عَيْنِي، وَوَصْلُكَ مُنَىٰ نَفْسِي، وَإِلَيْكَ شَوْقِي، وَفِي مَحَبَّتِكَ وَلَهِي، وَإِلى هَواكَ صَبابَتِي، وَرِضاكَ بُغْيَتِي، وَرُؤْيَتُكَ حاجَتِي، وَجِوارُكَ طَلَبِي، وَقُرْبُكَ غايَةُ سُؤْلِي، وَفِي مُناجاتِكَ رَوْحِي وَراحَتِي، وَعِنْدَكَ دَواءُ عِلَّتِي، وَشِفاءُ غُلَّتِي، وَبَرْدُ لَوْعَتِي، وَكَشْفُ كُرْبَتِي. فَكُنْ أَنِيسِي فِي وَحْشَتِي، وَمُقِيلَ عَثْرَتِي، وَغافِرَ زَلَّتِي، وَقابِلَ تَوْبَتِي، وَمُجِيبَ دَعْوَتِي، وَوَلِيَّ عِصْمَتِي، وَمُغْنِيَ فاقَتِي، وَلا تَقْطَعْنِي عَنْكَ، ولا تُبْعِدْنِي مِنْكَ، يا نَعِيمِي وَجَنَّتِي، وَيا دُنْيايَ وَآخِرَتِي يا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ».

وقيل:

كانَتْ لِقَلْبي أهواءٌ مفرَّقةٌ ... فاستَجْمَعَتْ مُذْ رأتكَ العينُ أهوائي
فصارَ يحسُدُني من كنتُ أحسُدُهُ ... وصِرْتُ مولى الورى مُذْ صِرْتَ مولائي
ما لامني فيكَ أحبابي وأعدائي ... إلَّا لغفلَتِهِم عن عظمِ بلوائي

---

(1) سورة الحجر، الآية 29. سورة ص، الآية 72.

(2) سورة البقرة، الآيتان 165 ـ 166.

تـرَكْـتُ لـلـنـاسِ دُنـيـاهـم وديـنَـهـم شُـغْـلاً بـحُـبِّـكَ يـا ديـنـي ودُنـيـائـي
أشـعَـلْـتَ فـي كـبِـدِي نـاريـن، واحـدةٌ بـيـنَ الـضُّـلـوعِ وأُخـرى بـيـنَ أحـشـائـي

الخُلاصة، تحدَّثتُ في هذا الفصْل عن توحيدِ المشاعر والعواطف واللَّذات، ودرَسْتُ عاطفة الحُبّ وأسبابها، واستعرَضْتُ أربعة أسباب، ورأينا أنَّ هذه الأسباب مجتمعة كاملةً وبصورةٍ تامَّة في الله، فهو وحدَهُ الجدير بالمحبَّة. عندما يشعُر الإنسان من أعماقِ وجدانهِ أنَّ المُستحق الحقيقي للمحبَّة هو الله، هنا يرى أنَّ مشاعرَهُ وعواطِفَهُ ولذَّاته التي كانت مُفرَّقة ومشتَّتة، تتوحَّد بالتدريج، لأنَّ المحبوب صارَ واحداً. لكن حتى تتوحَّد مشاعِرَهُ وعواطفِهُ ولذَّاته، لا بدَّ أنْ يُدْرك أيضاً أنَّ معرفة الله أجلّ اللَّذات وأعلاها. هذا ما سأتناوله في الفصْل التالي.

الفصل التاسع:

معرفة الله أجلُّ اللَّذات

لكي نفهم مقولة أنَّ «معرفة الله أجلُّ اللَّذات» لا بدَّ من استعراض أنواع وأشكال الغرائز واللَّذات المختلفة، وتنقُّل الإنسان في مراحلِ حياته من لذَّةٍ إلى أُخرى، لنعرف في النهاية السَّبب الحقيقي الذي يجعَل معرفة الله أجلّ اللَّذات بالنسبةِ للإنسان الذي طوى مراحل مُتقدِّمة من الكمال البشَري.

ما هي أجلُّ اللَّذات وأعلاها؟

معرفة الله هي أجلُّ اللَّذات وأعلاها، لأنَّ اللَّذات تابعة للإدراكات، والإنسان ينطوي على جُمْلةٍ من القوى والغرائز، ولكلِّ قوَّة وغريزة لذَّة، ولذَّتها في نيْلِها بمقتضى طبْعها التي خُلِقَت له. فإنَّ هذه الغرائز ما رُكِّبَت في الإنسان عبَثاً، بل خُلِقَت كلّ قوَّة وغريزة لأمرٍ من الأمور هو مقتضاها بالطَّبْع. فغريزةُ الغضَب خُلِقَت للتشفِّي والانتقام، ولذَّتُها في الغلَبَة والانتقام الذي هو مقتضى طبْعها. وغريزةُ شهوة الطَّعام خُلِقَت لتحصيل الغذاء الذي بهِ قوام الجسَد، ولذَّتُها في نَيْلِ الغذاء الذي هو مقتضى طبْعها... وكذلك لذَّة السَّمْع والبصَر... إلخ.

كذلك في القَلْب غريزة تُسمَّى «النُّور» الإلهي لقولهِ تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾[1]، وقد تُسمَّى «العَقْل» أو «البصيرة» أو «الإيمان». وهذه الغريزة خُلِقَت في الإنسان ليَعْلَم بها حقائق الأمور كلّها، فمقتضى طبْعها المعرفة والعِلْم وهي لذَّتها، كما أنَّ مقتضى طبْع سائر الغرائز هو لذَّتها.

ولا شكَّ أنَّ في العِلْم والمعرفة لذَّة، إلى درجة أنَّ الذي يُنسَب إلى العِلْم والمعرفة ولو في شيءٍ خسيس يفرَح! والذي يُنْسَب إلى الجهْل ولو في شيءٍ حقير يغتَم به! حتى

(1) سورة الزمر، الآية 23.

أنَّ الإنسان لا يكاد يصبِر عن التحدّي بالعِلْم والتفاخُر بهِ في الأشياء الحقيرة. وكلُّ ذلك لفَرْط لذَّة العِلْم وما يستشعره من كمال ذاته. فإنَّ العِلْم من أخصِّ صفات الرُّبوبية، وهو منتهى الكمال، ولذلك يرتاح الطَّبْع إذا أُثنيَ عليهِ بالذَّكاء وغزارة العِلْم، لأنَّهُ يستشعر عند سماع الثَّناء كمال ذاته وكمال عِلْمه، فيعجَب بنفسِهِ ويلتذّ به.

شرَفُ العِلْم بقدَر شرَف المعلوم:

لكن لذَّة العِلْم بالحِياكة والخِياطة ليسَت كلذَّة العِلْم بسياسة وإدارة شؤون بلد ما. ولذَّة العِلْم بالحراثة ليست كلذَّة العِلْم بالجينات الوراثية. ولذَّةُ العِلْم بالنَّحو والشِّعْر ليست كلذَّة العِلْم بالله وصفاته وتفاصيل عالَم الغيْب. لأنَّ لذَّة العِلْم بقدَر شرَف العِلْم، وشرفُ العِلْم بقدَر شرَف المعلوم. . . .لكن كيف؟ وما معنى مقولة أنَّ «شرَف العِلْم بقدَر شرَف المعلوم»؟

توضيحُ ذلك كالتالي: العِلْمُ بالتَّفاصيل الخاصَّة لحياة الناس فيه لذَّة، لكن العِلْمُ بالتَّفاصيل الخاصَّة لحياةِ مِلِك أو أمير أو رئيس وزراء والاطِّلاع على أسرارهِ أكثر لذَّة من العِلْم بالتَّفاصيل الخاصَّة لحياةِ فلَّاح أو حائِك. فالاطِّلاع على أسرارِ وتدبير وزير من الوزراء وما هو عازمٌ عليهِ في أمرِ الوزارة أشهى عندَهُ وألذّ من الاطِّلاع على أسرارِ وتدبير مدير إدارة في تلكَ الوزارة. والاطِّلاع على أسرار وتدبير المَلِك أو الأمير أو رئيس الوزراء الذي بيدهِ تعيين وإقالة الوزير أكثر لذَّة. من خلال هذا نستكشف أنَّ ألذَّ المعارف أشرَفَها، وشرَفُها بحسبِ شرَف المعلوم، فإنْ كانَ في الأمور المعلومة ما هو أجلّ وأكمَل وأشرَف، كانَ العِلْمُ بهِ ألذّ العلوم لا محالة وأشرَفها.

وليتَ شعْري، هل في الوجود شيءٌ أجمَل وأعلى وأشرَف وأكمل من خالِقِ الأشياء كلّها ومُكمِّلها ومُبْدئها ومُعيدها؟ فإنْ كُنْتَ لا تشُكّ في ذلك، فينبغي أنْ لا تشُكَّ في أنَّ الاطِّلاع على أسرار الرُّبوبية والعِلْم باللهِ وصفاتهِ وتدبيرهِ في مملكتهِ والأمور الغيبية المحيطة بكلِّ الموجودات هو أعلى أنواع المعارف وألذّها وأطيبَها.

إذاً لذَّة المعرفة أقوى من سائر اللَّذات، أعني أقوى من لذَّة الشَّهْوة والغضَب وسائر الحواس الخمس. فاللَّذات أولاً مختلفة بالنَّوع. فمثلاً لذَّة الوقاع تختلف عن لذَّة السَّماع، ولذَّة المعرفة تختلف عن لذَّة الرِّئاسة. وهذه اللَّذائذ مختلفة بالقوَّة والضَّعْف، فلذَّة الشَّاب الشَّبِق تختلف عن لذَّة الفاتِر للشَّهوة.

معيارٌ لكشْف ترجيح اللّذات:

وتُعرَف أقوى اللّذات عندما تكون هي المُؤثَرَة على غيرِها، بحيث تكون لها الأولوية عندَهُ. فمثلاً إذا حضَرَ الطّعام وقت الأكل، واستمرَّ اللّاعب بالشّطْرنج في اللّعِب ولم يلتفِت إلى الطّعام، نعرَف عندئذٍ أنَّ لذّة الغلَبة في الشّطْرنج أقوى عندَهُ من لذّة الأكل. فهذا معيارٌ صادقٌ في الكشْفِ عن ترجيح اللّذات. ولو خُيِّرَ الشّاب بين لذّة أكل وجبة غذاء لذيذة أو صنْف من أصناف الحلويّات ولذّة الرّئاسة والوصول إلى منْصِب ومقام، فإنَّ كانَ خسيس الهمَّة ميّت القَلْب شديد النّهمة، اختارَ أكل الوجبة أو الحلويّات، وإنْ كانَ عالي الهمَّة كامل العَقْل اختارَ الرّئاسة والوصول إلى منْصب ومقام، وهانَ عليهِ الجُوعِ وترْك الوجبة والحلويّات. فاختيارُهُ للرّئاسة والوصول إلى منْصب ومقام يدُلُّ على أنّها ألذّ عندَهُ من أكلِ وجبة الغذاء اللّذيذة أو أصناف الحلويّات.

نعم، النّاقص الذي لم تَنْضُج قواهُ الباطنة بعد، كالصّبي، أو الذي ماتَت قواهُ الباطنة، كالمعتوه، قد يُؤثِر لذّة الأكل على لذّةِ الرّئاسة والمقام. وكما أنَّ لذّة الرّئاسة والمقام أغلَب اللّذات على من تجاوزَ نُقصان الصبي والعته، كذلك لذّة معرفة الله ومطالعة جمال الحضْرة الرُّبوبية والنّظَر في أسرار الأمور الغيبية ألذّ من الرّئاسة والمقام التي هي أعلى اللّذات الغالبة على الناس. حتى تُصبح الغاية أنْ يُقال له ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾[1]. وهذا لا يعرِفُهُ إلّا من ذاقَ اللّذتين، فإنّه لا محالة يُؤْثِر معرفة الله وذكره والارتباط والتعلُّق به، ويترُك الرّئاسة والمنْصب والمقام، ويحتقر اللّذة الدُّنيا مقارنةً باللّذةِ العُليا.

إذاً الرّئاسة والمقام بالنسبة لذوي الكمال النّسبي ألذّ من المحسوسات والشّهَوات، ومعرفة الله وصفاته وأسراره لأصحابِ القُلُوب أعظم وألذّ من الرّئاسة والمقام.

القُدْرة على إدراك اللّذة:

لكن هذه الحقيقة، أعني أنَّ معرفة الله هي أجلّ اللّذات، لا يمكن إثباتُها بالدّليل عند من لا قَلْبَ له. فكما أنَّ رجْحان لذّة الوقاع (الجماع الجنسي) على لذّةِ اللّعب بالألعاب الالكترونية غير ثابتة عند الصّبيان، وكما أنَّ رجْحان لذّة الوقاع على لذّة شمّ الورود غير ثابتة عند العنّين (العاجز جنسيّاً)، لأنّهُ فقدَ القُدْرة التي بها تُدْرَك هذه اللّذة. كذلك رجْحان لذّة معرفة الله على لذّة الرّئاسة والمقام غير ثابتة عند أغلَب الناس. ولكن

---

(1) سورة السجدة، الآية 17.

من سلِمَ من آفة العنَّة وسلِمَ حاسَّة شمّه، أدركَ التَّفاوت بين اللَّذتين، وعند هذا لا يبقى إلَّا أنْ يقال: منْ ذاقَ عرَف.

فمقصَدُ العارفين كلّهم وصلُهُ ولقاؤهُ، وإذا حصلَت هذه اللَّذة انمحقت الهُموم والشَّهوات كلُّها، وصار القَلْبُ مستغرقاً بنعيمها، فلو أُلقيَ في النار لم يحسّ بها لاستغراقه. ولو عُرِضَ عليه نعيم الجنة لم يلتفت إليه، لكمال نعيمه، وبلوغه الغاية التي ليس فوقها غاية. وليتَ شعري، من لا يفهم إلَّا حبَّ المحسوسات، كيف يُؤمن بلذَّة النَّظَر إلى وجهِ الله؟

مراحل استشعار اللَّذات:

أما القلب فلذَّتُهُ في لقاءِ الله فقط. وإذا أردنا معرفة أطوار الناس في لذَّاتِهم، فلا بدَّ أنْ نعرف أنَّ الصَّبي في أول نشأتهِ تظهَر فيه غريزة بها يستلذُّ اللَّعب واللَّهو حتى يكون ذلك عندَهُ ألذ من سائر الأشياء. ثمَّ تظهَر بعدَ ذلك ـ في سنِّ التَّمييز ـ لذَّة الزِّينة ولبْسِ الثِّياب ورُكوب الدَّواب، فيستحقر معها لذَّة اللعب. ثمَّ تظهَر بعدَ ذلك ـ في سنِّ البُلُوغ ـ لذَّة الوقاع وشهوة النِّساء، فيترُك بها جميع ما قبْلَها في سبيل الوصول إليها. ثمَّ تظهَر له لذَّة الرِّئاسة والعُلُو والتَّكاثُر، وهي أحبّ لذَّات الدُّنيا وأغلَبها وأقواها، كما قالَ تعالى: ﴿ٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا لَعِبٞ وَلَهۡوٞ وَزِينَةٞ وَتَفَاخُرُۢ...﴾[1]. ثمَّ بعد هذا تظهَر غريزة أُخرى، هي حُبُّ العُلُوم، يُدْرِك بها لذَّة معرفة الله، فيستحقر معها جميع ما قبلها. وكل متأخِّر فهو أقوى. وكما أنَّ الصَّبي يضحَك على من يترُك اللَّعب ويشتغل بملاحقةِ النِّساء وطلب الرِّئاسة، فكذلك أولئك الَّذين يهتمُّون بالرِّئاسة والمقام يضحكون على من يترُك الرِّئاسة والمقام ويشتغل بمعرفة الله. والعارفونَ باللهِ يقولون: ﴿إِن تَسۡخَرُواْ مِنَّا فَإِنَّا نَسۡخَرُ مِنكُمۡ كَمَا تَسۡخَرُونَ...﴾[2]!

وروي عن الإمام الحسين بن علي عليه السلام أنَّهُ خرجَ يوماً إلى أصحابهِ فقالَ لهم: أيُّها الناس إنَّ اللهَ جلَّ ذِكرُهُ ما خلَقَ الخَلْقَ إلَّا ليَعْرِفُوه، فإذا عرَفُوهُ عبَدُوهُ، فإذا عبَدُوهُ استغْنَوا بعبادتهِ عن عبادةِ ما سواه[3].

تأمَّل في مناجاة الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام في المناجاة المعروفة بـ«مناجاة المُحبِّين»، حيث يقول فيها:

---

(1) سورة الحديد، الآية 20.

(2) سورة هود، الآية 38.

(3) المجلسي، بحار الأنوار، ج5، ص312.

«إلهي مَنْ ذا الَّذي ذاقَ حَلاوَةَ مَحَبَّتِكَ فَرامَ مِنْكَ بَدَلاً، وَمَنْ ذا الَّذِي أَنِسَ بِقُرْبِكَ فَابْتَغى عَنْكَ حِوَلاً، إلهي فَاجْعَلْنا مِمَّنِ اصْطَفَيْتَهُ لِقُرْبِكَ وَولايَتِكَ، وَأَخْلَصْتَهُ لِوِدِّكَ وَمَحَبَّتِكَ، وَشَوَّقْتَهُ إلى لِقائِكَ. . .يا مَنْ أَنوارُ قُدْسِهِ لأَبْصارِ مُحِبِّيهِ رائِقَةٌ، وَسُبُحاتُ وَجْهِهِ لِقُلُوبِ عارِفِيهِ شائِقَةٌ، يا مُنى قُلُوبِ المُشْتاقِينَ، وَيا غايَةَ آمالِ المُحِبِّينَ؛ أَسْأَلُكَ حُبَّكَ وَحُبَّ مَنْ يُحِبُّكَ، وَحُبَّ كُلِّ عَمَلٍ يُوصِلُنِي إلى قُرْبِكَ، وَأَنْ تَجْعَلَكَ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا سِواكَ، وَأَنْ تَجْعَلَ حُبِّي إيّاكَ قائِداً إلى رِضْوانِكَ، وَشَوْقِي إِلَيْكَ ذائِداً عَنْ عِصْيانِكَ. .».

وقيل في مناجاة الله:

لَبَّيكَ لَبَّيكَ يا سِرِّي ونجوائي ... لَبَّيك لَبَّيك يا قَصْدي ومعنائي
أدْعُوكَ بلْ أنْتَ تدْعُوني إليكَ فهَلْ ... نادَيْتُ إيّاكَ أمْ ناجَيْتَ إيّائي
يا عين عينِ وجودي يا مدى هِمَمي ... يا منطقي وعباراتي وإعيائي
يا كلّ كُلّي يا سمْعي ويا بصَري ... يا جُمْلَتي وتباعيضي وأجزائي
يا كلّ كُلّي و كلُّ الكُلّ ملتبِسٌ ... وكل كُلّكَ ملبوسٌ بمعنائي
يا منْ بهِ علَقَتْ روحي فقد تلَفَت ... وجْداً فصِرْتُ رهيناً تحتَ أهوائي
أبكي على شجَني من فرْقتي وطني ... طوْعاً ويُسْعِدُني بالنَّوحِ أعدائي
أدنو فيُبْعِدُني خوفٌ فيُقْلِقُني ... شوقٌ تمكَّنَ في مكنونِ أحشائي
فكيفَ أصنَعُ في حُبٍّ كَلِفْتُ بهِ ... مولايَ قدْ ملَّ منْ سُقْمي أطبّائي
قالوا: تداوَ بهِ منهُ، فقُلْتُ لهُم: ... يا قومِ هل يُتداوى الدّاءُ بالدّائي
حُبّي لمولايَ أضناني وأسْقَمَني ... فكيفَ أشكو إلى مولاي مولائي
إنّي لأرْمَقُهُ والقَلْبُ يعْرِفُه ... فما يُترجم عنهُ غيرُ إيمائي
يا ويْحَ رُوحي منْ رُوحي فوا أسفي ... عليَّ منّي فإنّي أصلُ بَلْوائي
كأنّني غَرِقٌ تبدو أنامِلُهُ ... تَغوُّثاً وهو في بحرٍ من الماء
وليسَ يَعْلَم ما لاقيْتُ من أحدٍ ... إلّا الذي حلَّ منّي في سُويدائي
ذاكَ العليمُ بما لاقيْتُ من دَنَفٍ ... وفي مشيَّئِتِه موتي وإحيائي
يا غايةَ السُّؤل والمأمول يا سكَني ... يا عيْشَ رُوحي يا ديني ودُنيائي
قُلْ لي فَدَيْتُكَ يا سمعي ويا بصري ... لِمْ ذا اللَّجاجةَ في بُعْدي وإقصائي

إنْ كُنْتَ بالغيبِ عن عينيَّ مُحْتَجِباً فالقَلْبُ يَرْعاك في الأبعاد والنائي

الخلاصة: في هذا الفصْل شرحتُ معنى أنَّ معرفة الله هي أجلُّ اللَّذات، وكان من الضَّروري لبيان ذلك معرفة أنَّ شرَف العِلْم بقَدَرِ شرَف المعلوم، وقدَّمتُ معياراً لكَشْف ترجيح لذَّة على أُخرى، وتحدَّثتُ عن ضرورة وجود القُدْرة على استشعار اللَّذة لمعرفة موقعها بالنِّسبةِ إلى بقية اللَّذات، كما تحدَّثتُ عن المراحل التي يمُرُّ بها البشر عادةً في استشعارهم للَّذات. . .لنَصِلَ في النِّهاية إلى أنَّ أقصى مراتب الكمال تبدأ عندما يُدْرِك الإنسان من أعماقِ وجدانهِ أنَّ معرفة الله هي أجلّ اللَّذات. لكن إنْ كانَ الأمرُ كذلك، لِمَ نجِد البشَرَ قاصرون عن معرفةِ الله؟ سأتناول ذلكَ في الفصْل القادم.

الفصل العاشر:

أسباب قصور أفهام الناس عن معرفةِ الله

الحقيقة التي لا بدَّ أنْ نُدْركها أنَّ أظهر الموجودات وأجلاها هو الله. وعلى هذا الأساس كان يُفترض أنْ تكون معرفتُهُ أوضَحُ المعارف وأسبقها إلى الأفهام وأسهلها على العقول. لكن قد ترى الأمرَ بالعكس من ذلك. . . إذاً لا بدَّ من بيان أسباب ذلك.

أولاً لتوضيح معنى أنَّ الله هو أظهَر الموجودات وأجلاها، خُذْ المثال التالي: لو رأينا إنْساناً يكتُب، أو يخيط مثلاً، فحقيقة أنَّه حيٌّ بالنسبة إلينا من أظهر الأمور، فحياتُهُ وعِلْمُهُ وقُدْرَتُهُ وإرادَتُهُ للكتابةِ والخياطة أوْضَح وأجلى عندنا من سائرِ صفاتهِ الظَّاهرة والباطنة. لماذا؟

لأنَّ صفاتَهُ الباطنة، كشَهْوته وغضَبه وحِلْمه وصحَّته ومرَضه، كلُّ ذلك لا نعرِفُهُ. وصفاتُهُ الظَّاهرة لا نعرِف بعضَها، ونشُكُّ في بعضِها الآخر، كمقْدار طوله واختلاف لوْن بشْرَته وغير ذلك من صفاتهِ. أما حياتُهُ وقُدْرَتُهُ وإرادتُهُ وعِلْمُهُ وكونهُ كائناً حيّاً، فإنَّه أوْضَح وأجلى عندنا رغْمَ أنَّا لا نرى بأعْيُنِنا المحسوسة حياتَهُ وقدرتَهُ وإرادتَهُ، لأنَّ هذه الصِّفات لا تُدْرك بالحواسِّ الخمس. ولا يمكن أنْ نعرِف حياتَهُ وقُدْرَتَهُ وإرادَتَهُ إلَّا بخياطتهِ وحركتهِ.

السَّبب الأوَّل: شدَّة الظُّهور

ووجودُ الله وقُدْرَتُهُ وعِلْمُهُ وسائرُ صفاتهِ، يشير إليه كلّ ما نُشاهدهُ ونُدْركهُ بالحواسّ الظَّاهرة والباطنة، من حجَرٍ ومدَرٍ ونباتٍ وشجَرٍ وحيوانٍ وسماءٍ وماءٍ وأرضٍ وكوكبٍ وبرّ وبحرٍ. . . .إلخ. بل أولُ شاهدٍ على الله هو أنفُسْنا وأجسامنا وأوصافنا وتقلُّب أحوالنا وتغيُّر قلوبنا وجميع أطوارنا في حركاتِنا وسكناتِنا. وأوضح الأشياء بالنسبةِ لنا عِلْمُنا بأنفُسِنا، ثمَّ عِلْمُنا بمحسوساتِنا بالحواسّ الخمس، ثمَّ مُدْركاتنا بالبصيرة والعَقْل. وكلُّ واحد من هذه المُدْركات لها مُدْرِكٌ واحد، وشاهدٌ واحد، ودليلٌ واحد. وجميع ما في

العالَم شواهد ناطقة وأدلَّة شاهدة على وجودِ خالقِها ومُدبِّرِها ومُصرِّفِها ومُحرِّكِها، ودالَّة على عِلْمِهِ وقُدْرتِهِ ولُطفِهِ وحِكْمتِهِ.

والموجودات المُدْرَكة لا حصْرَ لها. فإنْ كانت حياة الكاتِب ظاهرة عندنا، وليس يشهَد لها إلَّا شاهدٌ واحدٌ، وهو ما أحسَسْنا بهِ من حركةِ يدِه، فكيف لا يظهر عندنا من لا يُتصوَّر في الوجود شيءٌ داخل نفوسنا وخارجها إلَّا وهو شاهدٌ عليه وعلى عظمتهِ وجلالهِ. إذ كلُّ ذرَّةٍ في الكون تُنادي بلسانِ حالها أنَّهُ ليس وجودها بنفسِها، ولا حركتها بذاتِها، وأنَّها تحتاجُ إلى مُوجدٍ ومُحرِّك.

يشهَد بذلك أولاً تركيبُ أعضائنا، وائتلافُ عظامنا ولحومنا وأعصابنا، ومنابتُ شعورنا، وتشكُّل أطرافنا، وسائر أجزائنا الظَّاهرة والباطنة. فإنَّا نعْلَم بأنَّها لم تأتَلِف بنَفْسِها، كما نعْلَم أنَّ يدَ الكاتب لمْ تتحرَّك بنفسِها. ولكن لمَّا لم يبْقَ في الوجود مُدرَكٌ محسوسٌ ومعقولٌ وحاضرٌ وغائبٌ إلَّا وهو شاهدٌ ومُعرِّفٌ لوجود الله، وعِظَمِ ظُهورِهِ، لذا انبهرَت العُقُول ودُهِشَت عن إدراكِهِ. . . .وهذه نقطة بالغة الأهمية.

إذاً ما تقصُر عن فهمهِ عقولنا له سببان:

أحدُهُما: خفاؤُهُ في نفسِهِ وغموضُهُ، وذلك لا يخفى مثاله.

والآخر: ما يتناهى وضوحه.

فكما أنَّ الخفَّاش ـ كما يُقال ـ يُبْصر بالَّيل ولا يُبْصِر بالنَّهار، لا لخفاءِ النَّهار واستتاره، ولكن لشدَّة ظهوره، فإنَّ بصَر الخفَّاش ضعيف، يُبهِرُهُ نور الشَّمس إذا أشرقَت. فتكون قوَّة ظهور النَّهار مع ضَعْف بصَر الخفَّاش سبباً لامتناعِ إبصاره، فلا يرى شيئاً إلَّا إذا امتزجَ الظَّلام بالضَّوء، وضَعُفَ ظُهوره. فكذلك عقولُنا ضعيفةٌ، وجمالُ الحضْرة الإلهية في نهايةِ الإشراق والاستنارة، وفي غايةِ الاستغراق والشُّمول، حتى لم يشُذّ عن ظهورهِ ذرَّة من ملكوت السَّماوات والأرض. فصارَ ظُهورُهُ سببُ خفائهِ!

فسبحانَ من احتجَبَ بإشراق نوره، واختفى عن البصائر والأبصار بظهورهِ.

السَّبب الثاني: استمرار وشمول الظُّهور

لا يُتعجَّب من اختفاء ذلك بسبب الظُّهور، فإنَّ الأشياء تُستبان بأضدادها. وما عمَّ وجودُهُ ـ حتى أنَّه لا ضِدَّ له ـ عسُرَ إدراكُهُ. فلو اختلفَت الأشياء، فدلَّ بعضُها دون البعض، أدْركت التَّفرقة على قُرْب. ولمَّا اشتركَت في الدَّلالة على نسَقٍ واحد أشكلَ الأمر.

ومثالُهُ نور الشَّمْس المُشرِق على الأرض، فإنَّا نعلَم أنَّه عرَضٌ من الأعراض، يحدُث في الأرض، ويزُول عندَ غيْبَة الشَّمْس. فلو كانت الشَّمْسُ دائمةَ الإشراق، لا غروبَ لها، لكُنَّا نظُنُّ أنْ لا هيئةَ في الأجسام إلَّا ألوانها، وهي السَّواد والبياض وغيرهما. فإنَّا لا نُشاهد في الأسود إلَّا السَّواد، وفي الأبيض إلَّا البياض، وأما الضَّوء بحدِّ ذاتِهِ فلا نُدْركهُ وحدَهُ. ولكن لمَّا غابت الشَّمْس وأظلمَت المواضع، أدرَكْنا تفرقة بين الحالتين، فعلِمْنا أنَّ الأجسام كانت قد استضاءَت بضوء، واتَّصفَت بصفة، فارقَتْها عندَ الغُرُوب. فعرفنا وجود النُّور بعدمِهِ، وما كُنَّا نطَّلع عليهِ لولا عدَمه إلَّا بعُسْرٍ شديد، وذلك عند مشاهدتنا الأجسام متشابهة غير مختلفة في الظَّلام والنُّور. هذا مع أنَّ النُّور أظهَر المحسوسات، إذْ بِهِ يُدْرَك سائر المحسوسات. فما هو ظاهرٌ في نفسِهِ وهو مظهرٌ لغيرِهِ، أنظُر كيفَ تصوّر استبهام أمره بسبب ظهوره لولا طريان ضدّه.

فإنَّ الربَّ تعالى هو أظهَر الأمور، وبهِ ظهرت الأشياء كلّها. ولو كان له عدَمٌ أو غيْبَة أو تغيُّر لانهدَّت السَّماوات والأرض، وبطُلَ المُلْك والملكوت، ولأدْرَكت بهِ التَّفرقة بين الحالتين. ولو كان بعضُ الأشياء موجوداً به، وبعضُها موجوداً بغيرِهِ، لأدْرَكت التَّفرقة بين الشَّيئين في الدَّلالة. ولكن دلالتُهُ عامة في الأشياء على نسَقٍ واحد، ووجودُهُ دائمٌ في الأحوال يستحيل خِلافُهُ، فلا جرَمَ أورَثَت شدَّة الظُّهور خفاء. فهذا هو السَّبب في قصور أفهام الخَلْق عن معرفة الله.

وأما من قويت بصيرتُهُ، فإنَّهُ في حال اعتدال أمره، لا يرى إلَّا الله، ولا يعرِفُ غيرَهُ، ويعْلَم أنَّهُ ليس في الوجود إلَّا الله وأفعاله. وأفعالُهُ أثرٌ من آثار قُدْرتهِ، فهي تابعة له. ومن هذا حالُهُ، فلا ينظُر في شيءٍ من الأفعال إلَّا ويرى الفاعل، ويذْهَل عن الفِعْل، من حيثُ إنَّه سماء وأرض وحيوان وشجَر، بل ينظُر فيه من حيثُ إنَّهُ صُنْع الواحد الحقّ. فلا يكون نظرُهُ مُجاوزاً إلى غيرِهِ. كمن نظَرَ في شِعْرِ إنسان أو خطِّهِ أو تصنيفهِ، ورأى آثارَهُ من حيثُ إنَّها آثارَهُ، لا من حيثُ إنَّهُ حِبْرٌ مرقوم على بياض، فلا يكون قد نظَرَ إلى غير المُصنِّف. فكلُّ العالَم تصنيفُ الله، فمَنْ نظَرَ إليهِ مِنْ حيثُ إنَّهُ فِعْلُ الله، وعرَفَهُ من حيثُ إنَّهُ فِعْلُ الله، وأحبَّهُ من حيثُ إنَّهُ فِعْلُ الله، لم يكُن ناظراً إلَّا في الله، ولا عارفاً إلَّا بالله، ولا مُحباً إلَّا له، وكان هو المُوحِّد الحقّ الذي لا يرى إلَّا الله. بل لا ينظُر إلى نفسِهِ من حيثُ نفسه، بل من حيثُ إنَّهُ عبدٌ لله. فهذا هو الذي يُقَالُ فيهِ إنَّهُ فني في التَّوحيد.

السَّبب الثالث: الأُلفة والأُنس

وهناكَ سببٌ آخر جعَلَ الأفهام قاصرة عن معرفة الله، وهو أنَّ المُدْركات كلَّها ـ التي هي شاهدةٌ على الله ـ إنَّما يُدْرِكُها الإنسان في مرحلةِ الصِّبا قبل نضُوج العَقْل، ثمَّ عندما يبدأ العَقْل بالنُّضوج يكونُ الإنسانُ قد استغرَقَ بشهواتِهِ، وأنِسَ بمُدْركاتهِ ومحسوساتهِ، وألِفَها، فسقَطَ وَقْعُهُ عن قلبهِ بطول الأُنس. ولذلكَ إذا رأى فجأة حيواناً غريباً، أو نباتاً غريباً، أو فِعْلاً من أفعال الله خارقاً للعادة عجيباً، انطلَقَ لسانُهُ مباشرةً بالمعرفة، فقال: «سبحانَ الله». مع أنَّهُ يرى طول النَّهار نفسَهُ وأعضاءَهُ وسائر الحيوانات المألوفة، وكلُّها شواهد قاطعة، ولا يحسُّ بشهادتِها لطولِ الأُنْسِ بها.

ولو فرَضْنا ثمَّة أعمى وصَلَ إلى مرحلةِ البُلُوغ، ثمَّ انقشعَت غشاوةٌ عن عينيهِ، فامتدَّ بصَرُهُ إلى السَّماءِ والأشجارِ والنَّباتِ والحيوانِ فجأة ودفعة واحدة، لخافَ على عقْلِهِ أنْ ينبَهِر لعِظَم تعجُّبَهُ من مشاهدة هذه العجائب على خالقِها. فالناس في طلَبِهم معرفة الله، كالمَذهوش الذي يُضرَب بهِ المَثَل إذْ كانَ راكِباً لحِمارهِ وهو يبحَثُ عن حمارهِ.. .والجَليَّات إذا صارَت مطلوبة صارَت مُعتاصة[1].

تأمل في مناجاة الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام المعروفة بـ«في مناجاة العارفين»ـ التي يقول فيها:

«إلهِي قَصُرَتِ الالْسُنُ عَنْ بُلُوغِ ثَنائِكَ كَما يَلِيقُ بِجَلالِكَ، وَعَجزَتِ العُقُولُ عَنْ إدْراكِ كُنْهِ جَمالِكَ، وَانْحَسَرَتِ الابْصارُ دُونَ النَّظَرِ إلى سُبُحاتِ وَجْهِكَ، وَلَمْ تَجْعَلْ لِلْخَلْقِ طَرِيقاً إلى مَعْرِفَتِكَ إلا بِالعَجْزِ عَنْ مَعْرِفَتِكَ».

الخلاصة: في هذا الفصْل تحدَّثتُ عن أسباب قُصُور أفهام الخَلْق عن معرفةِ الله، وقُلتُ إنَّ شدَّة ظهوره، واستمرار وشُمُول ظهوره، وأُلفَة وأُنس البشَر... كلُّ هذه العوامل جعلَت أفهام الخلق قاصرة عن معرفةِ الله، فالجليَّات إذا صارَت مطلوبة صارَت مُعتاصة. إذا اتَّضحَ للقارئ ما سبقَ شرْحُهُ، بوسعه الانتقال إلى القسْم الثاني، والولوج في أدلَّة وجود الله.

(1) الفيض الكاشاني، المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء، ج8، ص8 ـ 55.

القسم الثاني

أدِلَّة الإيمان باللّٰه

تمهيد:

في مجالِ معرفةِ اللهِ، عندما أتحدَّث عن الفِطرة، فهذه المعرفة إما أنْ تكون حُصُوليَّة أو حُضُوريَّة. المعرفة الحُصُوليَّة هي حُضُور صورة المعلوم لدى العالِم. والمعرفة الحُضُوريَّة هي حُضُور المعلوم نفسه لدى العالِم. عندما أقولُ إنَّ معرفةَ الله فطريَّةٌ على مستوى المعارِف الحُصُوليَّة، فمقصودي أنَّها معرفة بديهيَّة وليست نظريَّة. وعندما أقول إنَّ معرفةَ اللهِ فطريَّةٌ على مستوى المعارف الحُضُوريَّة، فمقصودي أنَّ لدى كلّ إنسان شعورٌ حُضُوري باللهِ، يغفَل عنهُ عندما ينشَغِل في تفاصيلِ الحياةِ اليوميَّة، ويتجلَّى بقوةٍ فارضاً نفسَهُ في المواقف القاسيَّة أو المهولة التي تُواجِهُهُ.

يروي الشَّيخ الصَّدوق أنَّ رجلاً سألَ الإمام جعفر الصَّادق عليه السلام: يا ابنَ رسولِ الله دُلَّني على اللهِ ما هو؟ فلقد أكثرَ عليَّ المُجادلون وحيَّروني!

فقال له عليه السلام: يا عبدَ الله، هل ركبتَ سفينةً قط؟

قال: نعم

قال عليه السلام: فهل كُسِرَ بِكَ حيثُ لا سفينة تُنجيك ولا سباحة تُغنيك؟

قال: نعم

قال عليه السلام: فهل تعلَّقَ قلبُكَ هنالكَ أنَّ شيئاً من الأشياءِ قادرٌ على أنْ يُخلِّصَكَ من ورطَتِك؟

قال: نعم

قال عليه السلام: فذلكَ الشيءُ هو اللهُ القادِرُ على الإنجاءِ حيثُ لا مُنجي وعلى الإغاثةِ حيثُ لا مُغيث[1].

كاتب هذه السُّطور يؤمن بأنَّ معرفةَ اللهِ فِطريَّة، ولا أجد - في نفسي - حاجةَ لإقامةِ الأدِلَّة والبراهين على وجودِ اللهِ. . . . . . هل تحتاجَ لدليلِ حتى تُثبِت وجودَ نفسِك

---

(1) الصدوق، التوحيد، ص231، باب31، ح5. أيضاً: الصدوق، معاني الأخبار، ص4، باب معنى الله، ح2.

لنَفسِك؟ بالطَّبع كلا، لأنَّكَ تُدرك وجودَ ذاتك بالمعرفةِ الحُضوريَّة الشُّهودية، كذلكَ معرفةِ اللهِ تُدرَك بالحُضور والشُّهود.

لكن هذا لا يعني عدم إمكان الاستدلال على وجودِ الله، فالاستدلالُ على وجودِه ممكنٌ، رغمَ حضور وبداهة معرفته. الاستدلالُ ـ في هذهِ الحالة ـ يستهدف إما تنبيهَ الوِجدان لهذهِ المعرفة، أو إعادة بناء هذهِ المعرفة على أُسُس عقلانية.

إذاً عندما ألِجُ في تفاصيلِ أدِلَّة وجودِ الله، هذا لا يعني أنَّي أعتقِد أنَّ معرفة الله حُصوليَّة وليست حُضوريَّة، أو أنَّها حُصولية نظريَّة وليست حُصولية بديهيَّة، لأنَّ نقطةَ الارتكاز ـ عندي ـ هي الحُضُور أو البداهة. إنَّما الاستدلالُ يستهدفُ تنبيه الوجدان، أو معالجة الإشكالات التي قد تطرأ على الأذهان.

سأحاولُ قدرَ الإمكان الجمع بينَ العُمقِ وعدم الإفراط في الدُّخول في تفاصيلِ مُعقَّدة، وأربط كلَّ دليلٍ عقلي بما يَدعَمهُ من آياتٍ قرآنية أو أحاديث مأثورة.

مقدِّمة:

قُلتُ إنَّ معرفةَ اللهِ يُمكِن أن تكونَ على لونين: حُضوريَّة وحُصوليَّة، وإنَّ القرآنَ الكريم لم يُحاوِل ـ على ما يبدو ـ إثبات وجود الله بصورةٍ مباشرة، لكن يُمكِن استخراج بعض الاستدلالات على وجودِ الله من القرآن الكريم، وإنَّ علاقةَ الفِطرَة باللهِ إما أنْ تكون بمعنى أنَّ البَحثَ عن اللهِ رغبةٌ فِطريَّة، أو بمعنى أنَّ معرفةَ اللهِ الحُصولية والحُضورية فِطريَّة، أو بمعنى أنَّ عبادةَ اللهِ حاجةٌ فِطريَّة.

على هذا الأساس، يُمكِنَ القولَ إن أَساليبَ البشَر في معرفةِ الله تتنوَّع إلى ثلاثةِ طرق:

- <u>طريقُ القَلبِ أو طريقُ الفِطرَة</u> (= طريقُ معرفة النَّفس والنَّظر في الآيات الأنفُسيَّة): والمقصود بالفِطرَة في هذا الطريق أنَّ رغبةَ البحثِ عن الله، والحاجةَ لعبادةِ الله، ومعرفةَ اللهِ الحُضوريَّة الشُّهوديَّة. . . هي متأصِّلة ومغروسة في صميمِ ذات الإنسان. ولا يُقصَد بالفطرةِ هنا أنَّ معرفةَ اللهِ الحُصوليَّة فِطريَّة. وقد تحدَّثتُ عن هذا الطريق بشيءٍ من التَّفصيل في القِسْمِ الأول من هذا الكتاب.
- <u>طريقُ الحِسِّ والعِلم أو طريقُ الطبيعة</u> (= طريقُ قراءة الخَلق والنَّظر في الآياتِ

الآفاقية): ودليلُ النَّظم، ودليلُ العِناية، ودليلُ حُدوث المادَّة. . . . كلُّها تنتمي إلى هذا الطَّريق

- طريقُ العَقل أو طريقُ الاستدلالِ والفلسفة: ودليلُ الحركة والتغيُّر، ودليلُ الإمكان، ودليلُ الصدِّيقين. . . . كلُّها تنتمي إلى هذا الطَّريق.

الطريقُ الأول فرديٌّ وشَخصي، ولا يُمكِنُ تحويلُهُ إلى علم يُمكِنُ تعليمُهُ وتَعلُّمَهُ، ولا يُمكِن نَقلُهُ للآخرين، ويحتاجُ إلى قلبٍ صاف وشعورٍ مُرهَف. وهو طريقُ رؤيةٍ حُضوريَّةٍ شُهُوديَّة، لا معرفة حُصُوليَّة.

الطريقُ الثاني طريقُ معرفةٍ حُصُوليَّة، وهو بسيطٌ وواضح. وبالتالي هي معرفةٌ فِطريَّة أيضاً، لكنْ بالمعنى المنطقي، حيثُ عدَّ المناطِقة الفِطريَّات من البديهيات. لكن هذا الطريق يُوصِلُنا فقط إلى الإيمان بوجودِ قوَّةٍ حكيمةٍ ومُدبِّرةٍ وعالمةٍ تُدَبِّر وتُدير عالَم الطبيعة، لكن لا يُثبِت وجوبَ وجود تلك القُوَّة وعدَمُ كونَها مخلوقةً بدورِها لقوةٍ أخرى، ولا يُثبت العِلْم والقُدرة الكاملة، ولا الحِكمة البالِغة، ولا الفيضِ القديم. . . .ودون معرفة هذه الأمور يُصبح *الله* مجرَّد فرضيَّة مجهولة. مضافاً إلى أنَّ دليلَ النَّظم والعِناية يوصِلانا إلى اليقينِ المعرفي والاطمئنان، لكنَّهُما لا ينفيان احتمال الصُّدفة والاتفاق، وإنْ كان درجة هذا الاحتمال تساوي واحِداً مقسوماً على عددٍ لا يدخُل في دائرةِ الوهم.

الطريقُ الثالث طريقُ معرفةٍ حُصُوليَّة أيضاً، لكنَّها معرفة مجرَّدة، بحاجةٍ إلى عقلٍ مُتمرِّس وقادر على التَّجريد. وبالتالي هي معرفة نظريَّة، بالمعنى المنطقي، حيث ذكَرَ المناطِقة أنَّ النَّظريات ـ في قِبالِ البديهيَّات ـ بحاجةٍ إلى تأمُّلٍ ونظَر. هذا الطريقُ يجيبُ على المسائلِ التي يحتاجها البَشَر في الإلهيات، لأنَّهُ يُثبِت أنَّ العالَمَ يُدارُ من قِبَلِ قوةٍ مُدبِّرةٍ وقادرةٍ واحدة لا أكثر، وأنَّها واجبةُ الوجود وقائمةٌ بالذات، وأنَّها بسيطةٌ لا مُركَّبة، وأنَّها أزليَّةٌ وأبدِيَّة، وأنَّها عالِمةٌ بكُلِّ شيءٍ وقادرةٌ على كلِّ شيء، وأنَّها قريبةٌ من مخلوقاتِها، وأنَّ صفاتَها عين ذاتها، وأنَّها تتدخَّل في العالَم بواسطةِ وسائل وأسباب، وأنَّ هذه الوسائل والأسباب في طولِ تلك القُوَّة لا شريكة لها.

وللتَّسهيل، يُمكِنُ وضع أهمِّ الأدِلَّة على وجودِ الله في الجدول التالي، الذي يُبيِّن مُميِّزات وعيوب تلك الأدِلَّة.

الفئة	عنوانها العام	البراهين المندرجة تحت هذه الفئة	مميزاتها	عيوبها
الفئة الأولى	الأدِلَّة التي تُقام عن طريقِ قراءة ومشاهدة الآثار والآيات الإلهيَّة في العالَم (= طُرُق حِسِّية أو عِلميَّة)	1. دليلُ النَّظْم. 2. دليلُ العِناية (= التَّوجيه أو الهِداية التَّكوينية)	1. هذه الأدِلَّة أقربُ إلى الفهم البشريِ العام، وأقدَرُ على ملءِ وجدان الإنسان وعقله بالإيمان مَن الأدِلَّة الفلسفيَّة ذات الصِّيغ النَّظرية المُجرَّدة التي يقتصر معظم تأثيرها على عقول الفلاسفة وأفكارهم. وهي في الواقع تنهَض بدورِ إيقاظ الفِطرة وتحويل المعرفة الفِطريَّة إلى مجال الوعي. 2. هذه الأدِلَّة لا تُخاطِب عقلَ الإنسان فحسب، بل تُخاطِب مشاعِرَهُ وعواطِفَهُ أيضاً. 3. هذه الأدِلَّة تزدادُ قوةً وطراوةً مع تقدُّم العُلوم الطبيعيَّة التي تكشِف يوماً بعد يوم شواهدَ جديدة لصالِح النَّظم والعِناية. 4. هذه الأدِلَّة لا تُثبِت وجودَ الله فحسب، بل حاكيةٌ عن بعضِ صفاتِهِ أيضاً كالحياة والعِلم والقُدرة والحِكمة.	1. قد لا تقتلع جميع الإشكالات والشُّبهات. 2. تُعرِّفُنا باللهِ معرفةً كُلِّية لا شخصيَّة.
الفئة الثانية	الأدِلَّة التي تُثبِت وجودَ الخالِق غير المحتاج عن طريق احتياج العالَم (= طُرُق فلسفيَّة)	1. دليلُ الحُدُوث (= دليل المتكلِّمين). 2. دليلُ الحَرَكة (دليلُ أرسطو).	1. هذه الأدِلَّة تعتمد لإثباتِ واقع موضوعي في العالَم الخارجي على معلومات عقلية (لا تحتاج إلى إحساسٍ وتجرُبة). وهذا لا يعني بالضَّرورة أنَّها لا تعتمد على معلوماتٍ حِسِّية أو استقرائية، وإنَّما يعني أنَّها لا تكتفي بها بل تعتمد إلى جانبِ هذا أو بصورةٍ مستقِلَّة عن ذلك على معلوماتٍ عقليةٍ أخرى في إطار الاستدلال على القضيَّة التي تريدُ إثباتَها.	1. هي أكثر تجرُّداً من أدِلَّة الفئة الأولى، وبالتالي يقتصرُ معظمُ تأثيرِها على عقول الفلاسفة وأفكارِهِم. 2. تُعرِّفُنا باللهِ معرفةً كُلِّية لا شخصيَّة.
الفئة الثالثة	الأدِلَّة الفلسفيَّة الخالِصة التي تتكوَّن من مُقدِّمات عقليَّة صِرفة.	1. دليلُ الإمكان (دليل ابن سينا). 2. دليلُ الصدِّيقين (دليلُ صدر الدِّين الشِّيرازي).	1. ليسَ بحاجةٍ إلى مُقدِّماتٍ حِسِّية وتجريبيَّة. 2. تتمتَّع بقيمةٍ منطقيَّةٍ عظيمةٍ بحيث يصعب أنْ ترقى إليها الشُّبهات. 3. مُقدِّمات هذه الأدِلَّة نحتاجُ إليها ـ بنحوٍ وآخر ـ في سائرِ الاستدلالات أيضاً.	لا يستطيعُ هضمُها واستيعابُها إلَّا القليل من الفلاسفةِ والمُفكِّرين.

ملاحظة بالغة الأهمية: بعض الأدلَّة التي سأعرضُها لصالح الإيمان بالله ترتكز على مبدأ السببيَّة العام (= قانون العِلِّية العام). قد يحاول بعض المُشكِّكين إضعاف هذا المبدأ، استناداً لوجهة نظر الفيلسوف الاسكُتلندي المعروف دافيد هيوم[1] (1711 ـ 1776).

تعليقي على ذلك: مبدأ السببيَّة العام ـ في نظري ـ بديهي، والقضايا البديهية واضحةٌ غنيةٌ عن الاستدلال، يدرِكُ الإنسانُ صحَّتَها بمجرَّد أنْ يتصوَّرها. رغم ذلك، من الممكن الاستدلال على صحَّة هذا المبدأ بالدَّليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات، وهذا ما قامَ بهِ السيِّد الصَّدْر في كتابهِ *الأسس المنطقية للاستقراء*، وهذا يُعتبر من أروع إنجازاته الفكرية، ويمكن للقارئ المتخصِّص الرُّجوع للكتاب[2].

سأشرعُ الآن في سَردِ أدِلَّة نظريَّة على وجودِ اللهِ، كدليل النَّظْم، ودليل العناية والاهتداء، ودليل الحدوث، ودليل الحركة، ودليل الإمكان، ودليل الصدِّيقين، مع سَردِ أهمّ الاعتراضات التي أُثيرت حولَها. وبعد أنْ أنتهي من دراسةِ الأدِلَّةِ النَّظريَّة، سأطرَحُ مبرِّرات عمليَّة لصالِحِ الإيمان باللهِ. لنبدأ الآن بدليلِ النَّظْم.

---

(1) David Hume.

(2) محمد باقر الصدر، **الأسس المنطقية للاستقراء**، الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالد الموضوعي، تحت عنوان «طريقتنا تتمثل في أربعة تطبيقات مختلفة تبعاً لموقفها القبلي من السببية»، ص229 ـ 270.

الباب الأول

أدِلَّة نظرية لصالِح الإيمان باللّٰهِ

الفصل الأول:

دليلُ النَّظْم
Design Argument

تمهيد:

دليلُ النَّظْم يتحدَّثُ عن وجودِ ترابُطٍ وتناسُقٍ وانسجامٍ بين أجزاءِ الكون لتحقيقِ غرضٍ مُحدَّد وغايةٍ مخصوصة. وهو دليلٌ قديم، لكن اكتسَبَ رونَقاً جديداً مع تقدُّم العلوم الطبيعيَّة، واكتشاف مناهج جديدة للبحث العِلمي. فأعادَ البعضُ صياغتَهُ ـ مستفيداً من مُعطيات العُلوم الطبيعيَّة ـ وطرحَهُ كتطبيق لمنهج حساب الاحتمالات.

كتمهيد لشرحِ هذا الدَّليل، علينا أنْ نعرف أنَّ دلالةَ الأثر على المؤثِّر تتجلَّى بصورتين:

الأولى: الأثر يدُلُّ على وجودِ المؤثر، كدلالةِ المَعلول على عِلَّتِهِ، والآية على صاحِبِها، كما قالَ الأعرابي: «أثرُ الأقدام يدُلُّ على المسير».

الثانية: الأثر يدُلُّ أيضاً على **صفات المؤثِّر من عقلِهِ وعِلْمِهِ وشُعورِهِ**. فكما أنَّ أصل وجود الأثر يدُلُّ على وجودِ المؤثر، كذلك صفات وخصوصيات هذا الأثر يمكن ـ إلى حدٍّ بعيد ـ أنْ تكون مرآةً ودليلاً على صفات المؤثِّر.

ويمكن النَّظَر إلى الصُّورة الثانية من الدَّلالة إلى ثلاثِ جهات:

الجهة الأولى: ملاحظة النَّظْم والانسجام السَّائِد داخل كل ظاهرة، بشكلٍ مستقلٍ ومنفصِلٍ عن سائرِ الظواهر، فالنِّظام السَّائِد في الخليَّة مثلاً يمكن النَّظر إليهِ بنحوٍ منفصِلٍ عن بقيةِ الظواهر الكونيَّة. فيُستَدَلُّ من خلالِ هذا النَّظم المتوافر داخِل الظاهرة الواحِدة على الصَّانع الحكيم.

الجهة الثانية: ملاحظة النَّظْم والانسجام السَّائِد بين ظواهرِ الكون، والاتصال الرائع بين أجزائهِ، كالانسجام بين النَّباتات والحيوانات، عندما يُكمِّل كلٌّ منهما الآخر

ويحتاجُ إليه، ولا يُمكِن أنْ يُديم أيّ منهما حياتَهُ دون الآخر. وكذا العلاقة والانسجام بينَ الأرض والشَّمْس والقمر وبقيةِ الكواكب. فيُستدَلُّ من خلالِ النُّظم المتوافِر بينَ الظواهِر المختلفة على الصَّانع الحكيم.

الجهة الثالثة: ملاحظة نظام التَّسخير والخِدْمة وما يدلُّ عليه من نَظْم. فالعلاقةُ بينَ بعض الظواهر ليست علاقة حاجة كلّ منهُما إلى الآخر، بل علاقة حاجة طرف إلى آخر، بحيث نرى أنَّ أنظمة خاصَّة في الكون جُعِلَت في خدمةِ أنظمة كونيَّة أُخرى بنحوٍ لا بقاء للثانية بدون الأولى. فالمرأة، والنِّظام المُذْهل السَّائِد في رِحِمِها، ووجود حبل سري، صُمِّم ليكون في خِدْمة ظاهرة المولود الجديد، بحيث لولا هذا النِّظام لما قُيِّضَ للمولودِ الجديد أنْ يأتي إلى العالَم. ناهيك عن ظاهرةِ الثديين واللَّبَن الذي يتكوَّن في صدرِ المرأة ليُسَهِّل حياة الطفل عندما يأتي إلى هذا العالَم. . .هنا يمكن أنْ يُستدَل من نظامِ الخِدْمة على الصَّانع الحكيم.

نحنُ في هذا الدَّليل لا نستدلّ من أصل وجود التَّرابُط والتَّناسق والانسجام في الكون على وجود الصَّانع الحكيم فحسب، بل نستدل من صفات وخصوصيات هذا الترابُط والانسجام على بعض صفات الصَّانع الحكيم، كالحياة والعِلْم والقُدْرة. وسندرس النَّظم في هذا الكون، من خلال تناول الأمر من ثلاث جهات: النَّظْم داخل الظاهرة الواحدة، الاعتماد المتبادل بين ظاهرة وأخرى، خدمة وتسخير ظاهرة لصالح أخرى.

سأبدأ بعرض دليل النَّظْم كما طرَحَهُ الشيخ مرتضى المُطهَّري، ثمَّ أعرضهُ بصياغةٍ جديدة قدَّمها السيِّد محمَّد باقر الصَّدر. . .وأخيراً أعرض وأناقش الاعتراضات المثارة ضد هذا الدَّليل.

دليلُ النَّظْم عند الشيخ المُطهَّري:

يقولُ المفكِّر الشيخ مرتضى المُطهَّري[1] (1920 ـ 1979): إنَّ قراءةَ حالات الموجودات تُدلِّلُ على أنَّ بُنيةَ العالَم وبُنيةَ الوَحدات التي يتشكَّل منها بُنيةٌ مدروسة. فلكلِّ شيءٍ مكانهُ الذي يحتلُّهُ، ولكلِّ شيءٍ هدفهُ من وجودهِ في هذا الموقع.

إنَّ العالَم يُشبِهُ تماماً الكِتاب، الذي حرَّرَهُ مؤلِّفٌ واعٍ. فكلُّ جملةٍ وسطرٍ وفصل، يحتوي على مجموعةِ معانٍ وأفكارٍ ومقاصد. والنَّظْم الذي تتوفَّر عليه الكلِمات والجُمَل والأسطُر، يُدلِّل على دِقَّةٍ خاصَّة، وغرضٍ معيَّنٍ لمُؤلِّفهِ.

(1) فقيه ومفكر إسلامي، فيلسوف شهير، رأس قسم الفلسفة في كلية الإلهيات بجامعة طهران، من أبرز منظري الثورة الإسلامية في إيران.

وكلُّ فردٍ يُمكِنُهُ ـ في حُدودٍ معيَّنة ـ أنْ يقرأ خطوط وسُطور كتاب الخَلْق، ويُدرِك مجموعةَ معانٍ من هذه القراءة، ويقِفُ على قصْدِ وغرضِ مؤلِّفهِ. إنَّ كلَّ فردٍ يُمكِنهُ أنْ يستنبط النُّظُم الحكيمة، ويتعرَّف على الآثارِ والأدِلَّةِ على التَّدبيرِ والإرادة في عمليةِ الخَلق، مهما كانَ هذا الفردُ أُمِيّاً وبسيطاً. على أنَّ تطوُّر معرفة الفرد بالعُلومِ الطبيعيَّة، يزيدُ من دائرةِ حجم إدراكه لهذهِ الظَّواهر.

القرآنُ الكريم أكَّدَ ـ بإصرار ـ وحثَّ البشريَّة على قراءةِ الخَلْق وبُنْية الموجودات، بُغية معرفة الله. كما اهتمَّت نصوص أئمة الدِّين اهتماماً فائقاً بهذا الموضوع. وخُطَب نهجُ البلاغة وتوحيد المفضَّل وبعض الأدعية والاحتجاجات نموذج هذا الاهتمام.

من المُسلَّم أنَّ هذا الطريق لمعرفةِ الله هو أفضلِ الطُرُق للسَّوادِ العام من النَّاس. أما الآن، فنُريدُ أنْ نعرف كيفَ تدُلُّ النُّظُم القائمة في بُنْية الموجودات على وجودِ الصَّانع الحكيم؟

الإجابة على هذا السُّؤال واضحة؛ فكما أنَّ وجود أصْل الأثر يدُلُّ على وجودِ المؤثِّر، كذلك صفات وخصوصيات هذا الأثر يُمكِن ـ إلى حدٍّ بعيد ـ أنْ تكونَ مرآةً ودليلاً على صفاتِ المؤثِّر. خُذ المثال التَّالي:

إنَّنا نحنُ البشر لا نعرف بشكلٍ مباشر محتويات أفكار وضمائر وأخلاق بعضنا تجاهَ البعض الآخر، ولا يُمكِنُنا أنْ نعرفَ ذلك. فمن البديهي أنَّني لا أستطيعُ بشكلٍ مباشر أنْ أتعرَّف على ضميرِك، وأقرأ بشكلٍ مباشرٍ نواياك وصفاتك الأخلاقية. كما لا يُمكِنُك أنْ تتعرَّف بشكلٍ مباشر على ضميري. ولكن في الوقت نفسه نعرِف ـ إلى حُدودٍ كبيرة ـ محتويات ضمائر بعضنا، دون أنْ نشُكَّ أدنى شكٍّ في ذلك.

نؤمنُ بأنَّ فرداً مُعيَّناً *عالِمٌ*، ودليلُنا هو آثارُهُ الخِطابيَّة والتَّحريريَّة. ونعُدُّ فرداً *فيلسوفاً* والآخر *فقيهاً* والثالث *رياضياً* والرابع *فيزيائياً*.. لماذا؟ لأنَّنا وجَدنا آثارَ الأوَّل فلسفيَّة، وآثارَ الثاني فقهيَّة، وآثارَ الثالث رياضيَّة، وآثارَ الرابع فيزيائيَّة.

لا يشُكُّ أحدٌ منَّا، ونحنُ نعرِفُ *صاحِبَ الجواهر*[1] (1778 ـ 1850) في أنَّ الرَّجُلَ فقيهٌ كبير، في حين أنَّنا لم نرَهُ. وإذا رأيناهُ لا يُمكِنُنا أن نتعرَّف بشكلٍ مُباشرٍ على مكنونِ ضميرِهِ. لكن كتاب الجواهر دليلٌ يقينيٌّ على أنَّ مؤلِّفَهُ فقيهٌ كبير.

من المُمكِن أنْ يُقال إنَّ اليقينَ في هذه الميادين ليس يقيناً لا يُصاحِبُهُ احتمالُ

(1) المقصود هو الفقيه الإمامي الشهير الشيخ محمد حسن النجفي (1192 ـ 1266 هـ)، صاحب الكتاب الفقهي الموسوعي جواهر الكلام، لذا لقِّب بـ«صاحب الجواهر».

الخِلاف، بل هناك احتمالٌ للخِلاف بحسابِ الاحتمال. لكنَّهُ ضعيفٌ إلى درجةٍ لا يحسِب لها أيُّ عقلٍ سليمٍ حساب. إنَّ احتمالَ الخِلاف هنا، هو احتمالُ الصُّدفة والاتِّفاق.

فبالنسبةِ إلى مثال كتاب الجواهر. نحنُ نقطَعُ أنَّ مؤلِّفَهُ فقيهٌ كبير، لكن هذا القَطعُ واليقين لا يعني عدم وجود أيّ احتمال في أنَّ المؤلِّف ليس فقيهاً، وأنَّ كتاباتهُ حُرِّرت بالصُّدفة. لكن هذا الاحتمال ضعيفٌ إلى الدَّرجةِ التي لا تقبل العدَّ والحساب. ومن هنا نقول إنَّ لدينا يقيناً وقطعاً أنَّ صاحبَ الجواهر فقيهٌ كبير، وليس ظنّاً واحتمالاً. إنَّ الاحتمالَ في هذه الموارد ليس من قبيل الأعداد التي نعرِفُها، نظير واحد في المائة، أو واحد في الألف، أو واحد في المليون، أو واحد في المليار. . .وغيرها. بل هي كسرٌ من عددٍ لا يدخُلُ حتى فِي دائرةِ أوهامنا، كما لو فرضنا عدَداً تأخُذ الأصفارُ على يمينهِ مكاناً يصِلُ إلى القمر! إنَّ احتمالَ الصُّدفة في مثل هذه الموارد لونٌ من الاحتمال الذي لا يُمكِن تصوُّرَهُ، لكنَّه احتمالٌ على كلِّ حال.

سنُعالِج هذا الموضوع لاحقاً، ونكتفي هنا بالقول: لا مانعَ من وجودِ هذا الحجم من الاحتمال الذي لا يُمكِن أخذُهُ بنظرِ الاعتبار. وهذه الاحتمالات رغمَ أنَّها تُكتَشف فقط بقُوَّةِ التَّحليل الرِّياضي الدَّقيقة، ولا نحسُّها في أعماقِ وجدانِنا، لكنَّنا يُمكِنُ أنْ نطرحَها بشأنِ أيّ مؤلِّف وأي كتاب. فمن المُمكِن ـ على سبيلِ المثال ـ أنْ نطرحَ هذا اللَّون من الاحتمال بشأنِ الشَّاعر المعروف سعدي[1] (1184 ـ 1291)، فنحتمِل ـ مع كلِّ آثاره الشِّعرية ـ أنَّهُ لم يكن ذا ذوق أدبي، إنَّما جاءت كلُّ هذه الأشعار والنُّصوص النَّثريَّة صُدفةً. أو نطرح هذا الاحتمال بشأن نُيوتن[2] (1643 ـ 1727)، ونحتمِل أنَّهُ لم يكُن على علمٍ بالفيزياء، وأنَّهُ خطَّ القلمَ على الورقةِ بالصُّدفة، وأنتجَ مجموعةً من المسائلِ المُنظَّمة والبحوثِ المفيدة، واستندَ إلى المصادرِ السَّليمة اتِّفاقاً وصُدفةً. ونطرح هذا الاحتمال أيضاً بشأنِ صاحب الجواهر، حينما كتبَ كتابَهُ *جواهِرُ الكلام*. ورغمَ أنَّنا لا نستطيع منطقيّاً سدّ باب هذا الاحتمال، لكنَّنا لا نشُكُّ بأنَّ سعدي كان ذا ذوق شِعري وأدبي، وأنَّ نُيوتن كان فيزيائيّاً، وأنَّ صاحِبَ الجواهر ذو ملكاتٍ فقهيَّة.

إنَّ الذين يدعُونَ الإنسانَ لقراءةِ كتابِ الخَلْق، بُغيةَ التعرُّف على الله، يريدون أنْ يطمئنَّ البشر بعِلْمِ وحِكمةِ الصَّانعِ المُتعال، بحجم إيمانِهم واطمئنانِهم بأدبِ سعدي وفيزياء نُيوتن وفقه صاحب الجواهر، انطلاقاً من آثارِهم.

---

(1) سعدي الشيرازي من أبرز شعراء إيران، له شهرة عالمية، وتأثير ونفوذ ما زال حاضراً في الأدب الفارسي.

(2) I.Newton. فيزيائي ورياضي بريطاني بالغ الشهرة، له أثر مصيري في تغيير مسار الفيزياء.

يقول كريسي موريسون[1] (1884 ـ 1951) في كتاب *العِلْم يدعو للإيمان*:[2] «خُذْ عشر قِطَعٍ من النَّقد، وضَع إشارة على هذه القِطَع من واحدٍ إلى عشرة، وضَعها في جُعْبةٍ، ثمَّ اخلِطها، ثمَّ حاول أنْ تستخرِجها على التَّرتيب من واحدٍ إلى عشرة. وكُلَّما استخرجتَ واحدةً منها، أرجِعها إلى الجُعْبةِ قبل أنْ تسحَبَ الثانية.

عندئذٍ، يكونُ احتمال خروج خروج قطعة النقد رقم 1 = $\frac{1}{10}$

واحتمال أنْ تستخرج القطعة رقم 1 ورقم 2 على التَّرتيب = $\frac{1}{100}$

واحتمال أنْ تستخرج القطعة رقم 1، ورقم 2، ورقم 3 على التَّرتيب = $\frac{1}{1000}$

واحتمال خروج القطع 1، و2، و3، و4 على التَّرتيب = $\frac{1}{10000}$

وعلى هذا المنوال يكونُ احتمال خُروج القِطَع العشر على التَّرتيب مساوياً لواحدٍ على عشرة مليارات.

نستهدف من ذكرِ هذا المثال البسيط إيضاح حقيقة أنَّ الأرقام في مقابِل الاحتمالات تسيرُ في قوسٍ تصاعُدي. وبُغية أنْ توجَد الحياة على الأرض، يتطلَّبُ الأمر ظروفاً وأوضاعاً مُلائِمة، يستحيلُ أنْ نتصوَّرَ أنَّ هذه الأوضاع والظُّروف ـ من زاويةِ الأرقام الرياضيَّة ـ تمَّت صُدفةً واتفاقاً. ومن هنا نضطرُّ إلى الاعتقادِ بوجودِ قُوَّةٍ مُدركةٍ خاصَّةٍ في الطَّبيعة، تُشرِف على مسيرةِ هذه الظَّواهرِ وتوجُّهُها. وعندئذٍ نضطرُّ أيضاً إلى الاعتقاد بوجودِ غرضٍ خاصٍّ من جمعِ وتفريقِ هذه الظَّواهر، وحصول الحياة على الأرض»[3].

هُناكَ فروضٌ ونظريات خاصَّة في عالـمِنا المعاصر بشأن خَلْق الكون والحياة والإنسان. ويحسبُ البعض أنَّ قبول هذهِ النَّظريات يُغْنينا عن فرضِ إرادةٍ حكيمة تُوجِد العالَم والحياة والإنسان بإرادتِها. فعلى سبيل المثال، وفق فرضيَّة لابلاس المشهورة بشأن كُرات

---

(1) Cressy Morrison الرئيس السابق لأكاديمية العلوم بنيويورك، ورئيس المعهد الأميركي لمدينة نيويورك، وعضو المجلس التنفيذي لمجلس البحوث القومي بالولايات المتحدة، وزميل في المتحف الأميركي للتاريخ الطبيعي، وعضو مدى الحياة للمعهد الملكي البريطاني.

(2) الاسم الأصلي للكتاب: ***Man Does Not Stand Alone*** (= الإنسان لا يقوم وحده)، كتبه رداً على جوليان هسكلي، الذي كتب: ***Stands Alone Man*** (= الإنسان يقوم وحده)، زعم فيه أن العِلْم يُنكر وجود الله! إلا أن المترجم رجح تغيير العنوان لـ «العلم يدعو للإيمان».

(3) كريسي موريسون، **العلم يدعو للإيمان**، ترجمة محمود صالح الفلكي، دار ابن كثير، دمشق ـ بيروت، ط1، 2006، ص40.

ملاحظة: سأحاول قدر الإمكان الرجوع إلى ترجمة الفلكي، لكن قد أستعين أيضاً بترجمة المصدر الذي نقل عن موريسون.

المنظومة الشمسيَّة، يُقالُ إنَّها قِطَع مُنفصِلة من الشَّمس، تمَّ انفصالُها عن الشَّمس جرَّاء تصادُم الشَّمس مع كوكبٍ آخر. ويُقالُ بشأن الحياة إنَّها حصلت جرَّاءَ توفُّر ظروف كيميائيَّة، ثمَّ أخذَت ـ وفق قانون التطوُّر ـ بالرُّشد والسَّعة. وبصدَد أجسام النَّباتات والحيوانات والإنسان، قيلَ إنَّها ظهرت وفق قانون النُّشوء والارتقاء بحُكم الطَّبيعة الذاتيَّة. وقيلَ بشأنِ العقل والوعي والرُّوح الإنسانية إنَّها لا تعني سوى سِمات التركيبات الكيميائيَّة المادِّية.

ونحنُ بالفعل، نوافِقُ جدلاً على فرضيَّة لابلاس بشأن كون الأرض قِطعة مُنفصِلة عن الشَّمس، وفرضيَّة نُشوء الحياة من خليَّةٍ واحدة، وفرضيَّة أنَّ الإنسان والحيوان والنَّبات أصلٌ واحد تطوَّرَ بالتَّدريج. لكنَّنا نريدُ أنْ نرى هل يُمكِنُ تبرير هذه الفرضيات على أساس الصُّدفة والاتِّفاق؟ أي هل يُمكِنُ تبرير هذه الفرضيات دونَ افتراض تدخُّل إرادة وعقل أم لا؟

من الأفضل أنْ نُصغي إلى كلامِ العُلَماء أنفسهم، فنجد أنَّ كريسي موريسون يقولُ في كتابهِ متحدِّثاً عن الدِّقة في القوانين الفلَكية: «يعتقدُ بعضُ عُلماء الفلَك أنَّ احتمال قُرب كوكَبين إلى بعضِهما في حدودِ تجاذُبِهما وجرِّ أحدهما إلى الآخر، يُساوي واحد إلى عِدَّة ملايين. أما احتمال أن يتصادَم كوكبان فيتفتَّتان، فهو احتمالٌ سقيمٌ إلى الحدِّ الذي لا نقدِر على حسابهِ».

يتَّضح إذاً أنَّنا لو سلَّمنا بهذه الفرضيَّة، وأنَّ الأرضَ قطعةٌ من الشَّمس انفصلَت عنها جرَّاء اصطدامِها، علينا أنْ نفرِض وجود قَصْد وغَرَض في البين، يُوجِد هذا التَّصادُم والاحتكاك الذي يستهدف بدورهِ غرضاً خاصّاً، وهو ظهور الحياة، ثمَّ الحيوان، ثم الإنسان، بوصفهِ الغاية الأساسية لخَلْقِ الأرض.

أما ظهور الحياة، فنَفرِض أنَّ اجتماعَ ظروف مادِّية وكيميائيَّة كافٍ لظهور الحياة. أي نفرِض أنَّ الحياة سِمَةٌ لذاتِ المادَّة، لا أنَّها فعليَّة جوهريَّة وإضافيَّة على فعليَّةِ المادَّة. فإنَّ اجتماعَ هذه الظُّروف لا يمكن تفسيرُهُ على أساسِ الصُّدفةِ والاتِّفاق.

يقول موريسون في كتابهِ: «لا يُمكِنُ أنْ تظهر جميع الشُّروط الضَّرورية لظهورِ وإدامةِ الحياة على وجهِ الأرض بحسبِ الصُّدفة والاتِّفاق المَحض».

وفي هذا الكتابِ أيضاً، بعد أنْ يُشبع موريسون البحثَ في الفصلِ الثالث عن الغازات التي نستنشِقُها، والظُّروف الموضوعيَّة الضَّرورية لظهور الحياة، يختَتِمهُ بالقول: «إنَّ الأوكسجين والهيدروجين والكربون، سواءٌ تركَّبَت مع بعضِها أم كانت مُفرَدة، فهي

من الأُسس الأوليَّة لحياةِ الكائنات، بل هي من حيثُ الأساس أصل وجود الحياة على الأرض. وليسَ هناكَ احتمال واحد بين ملايين الاحتمالات لصالحِ اجتماع هذه الغازات على كوكبِ الأرض بالمقدار والكيفيَّة المتعادِلة، التي تكفي لإقامةِ الحياة صُدفةً واتفاقاً. وإذا أردنا أنْ نقول إنَّ هذا النِّظم حصلَ صُدفةً واتفاقاً، فسوفَ نستدِلُّ بطريقةٍ تتنافى مع منطقِ الرِّياضيات»[1].

إذاً يتَّضِح أنَّ ظهورَ الحياة على وجهِ الأرض على أساسِ الصُّدفة مغايرٌ مع العقلِ السَّليم.

وفق النَّظريات العِلميَّة المعاصِرة، يتحدَّدُ نَسْل الحيوانات والنَّباتات من خليةٍ واحدة، انشطرت إلى شطْرينِ مختلفين، نباتيَّة وحيوانيَّة. نريدُ أنْ نرى الآن، وفق هذه النَّظريات، هل يُمكِنُ أنْ يحصَل هذا الانشطار صُدفةً واتفاقاً؟ خصوصاً مع الأخذِ بنظرِ الاعتبار حاجة الشَّطْرين إلى بعضِهِما، أم سنضطرُّ إلى تفسيرِ هذا الانشطار على أساس القصْدِ والغرَض؟

يقولُ موريسون: «لقد حصَلَ في بدايةِ ظهور الحياة على الأرض أمرٌ عجيب، تركَ آثاراً كبيرةً على حياةِ الموجودات الأرضيَّة: لقد توفَّرت إحدى الخلايا على سِمَةٍ عجيبة، تمَّ لها بواسطةِ نور الشَّمس تحليل بعض التركيبات الكيميائيَّة، فوَفَّرت عن هذا الطريق، لها ولسائرِ الخلايا المُشابِهة، الموادَّ الغذائيَّة. وقد تغذَّى خَلَفُ أحد هذهِ الخلايا الأوليَّة بذلك الغذاء، ومن ثمَّ ظهرَ في الوجود النَّوع الحيواني، فخلَق نَسْل الحيوانات. بينا أصبحت ذرية الخلايا الأخرى نباتات، شكَّلوا لُحْمَةَ العالَم. وهما بدورِهِما ـ الحيوان والنَّبات ـ يُغذِّيان جميع الكائنات الأرضيَّة. فهل يُمكِنُ الإذعان بأنَّ خليةً واحدة أضحَت منشأً لحياةِ الحيوانات، وخليةً أخرى أضحَت أساس وجود النَّباتات، بالصُّدفةِ والاتِّفاق؟»[2].

والمُلفِت للنَّظر هنا أنَّ النَّباتات والحيوانات التي وُلِدَت من هاتينِ الخليَّتين، يُكمِّل بعضُهُما الآخر ويحتاجُ إليه، ولا يُمكِنُ أنْ يُديمَ أيّ منهُما حياتَه دونَ الآخر. فالحيوانات تحتاجُ في حياتِها للأوكسجين، وتحتاج النَّباتات للكربون. تستنشقُ الحيوانات الأوكسجين، وتلفِظُ أكسيدَ الكربون، وعلى العكس تتنفَّسُ النَّباتات أكسيدَ الكربون.

(1) كريسي موريسون، **العلم يدعو للإيمان**، ص64.
(2) المرجع السابق، ص89 ـ 90.

فتعمَل ورقةُ النَّبات عمَلَ الرِّئة الإنسانية تحت حرارة الشَّمس، فتُحلِّل أكسيدَ الكربون إلى كربونٍ وأوكسجين، فتلفِظ الأوكسجين، ويَبقى الكربون.

ثمَّ يقول موريسون: «إنَّ جميعَ النَّباتات والغابات والفسائِل، بل الأحياء عامَّة، تتركَّب بُنيَتُها الوجوديَّة من ماءٍ وكربون. فتلفِظُ الحيوانات الكربون، وتلفِظُ النَّباتات الأوكسجين. ومن هنا حينما يتوقَّف نشاط الموجودات، عندئذٍ إما أنْ تستهلِك الحيوانات كلَّ الأوكسجين، وإما أنْ يستهلِك النَّباتات كلَّ الكربون. وحيثُ يختل التَّعادُل، ينحدِرُ نَسْل كلّ الصِّنفين نحوَ الانقراض والزَّوال بسرعة»[1].

إحدى العجائب الأُخرى لعالَم الكائنات الحيَّة، التي لا يُمكِنُ تفسيرُها على أساسِ الصُّدفة بأيِّ وجهٍ من الوجوه، هي أنَّ جنسَ الذَّكر والأُنثى الذي يُمثِّل ضرورةً لإدامةِ النَّسْل، وُجِدَ منذُ أوائل نشأة الحياة. إنَّ أجهزةَ التناسُل، سواء أكانَت في عالَمِ الحيوان أم النَّبات، وسواء أكانَت في جنسِ الذَّكر أو الأُنثى، مُدهِشة إلى الدَّرجةِ التي لا يُمكِنُ معها القول إنَّها دون غرَض، وإنَّها لم تُخلَق لإدامةِ الحياة والنَّسل.

نتجاوز ما تقدَّم، ونأتي على قراءةِ أجسام النَّباتات والحيوانات في أقسامِها المختلفة، عندئذٍ سنغرَقُ في دهشةٍ وحيرة، لا يستطيعُ أن يُثيرها قراءة كتاب من آلافِ الصَّفحات مليءٌ بالالتفاتاتِ الدَّقيقة والمثيرة.

لقد ظهرَ في أوروبا ـ ولمدَّةٍ محدودة ـ اتجاهٌ فكري يرى أنَّ أنظمةَ خلق النَّباتات والحيوانات تدُلُّ على الحكمةِ البالغة وصانعِ العالَم إذا افترضنا أنَّها خُلِقَت دُفعةً واحدة. أما إذا خُلِقَت بالتَّدريج، فلا مانعَ من اجتماعِ سلسلة من الصُّدف التدريجيَّة، فتُفضي إلى ما هو حاصِلٌ بالفعل. ظهرَ هذا الاتجاه بعد طرح الداروِنيَّة ونظرية التطوُّر العُضوي، فحسبوا أنَّ أُسُس الداروِنية كافيةٌ لتبرير خَلق الأحياء صُدفةً واتفاقاً[2].

<u>من المُسلَّم أنَّ الأُسُس التي يطرَحُها عُلماءُ الأحياء للتطوُّر، لا تكفي بمفردِها ـ بأيِّ وجهٍ من الوجوه ـ لتفسير وتبرير ظاهرةِ الخَلق. ومن المستحيل تبرير وتفسير الخَلْق دون إدخال عنصر القَصْديَّة والغَرَضيَّة للطَّبيعة.</u>

إنَّ نقطة اتكاء الداروِنية تعتمدُ *الانتقاء الطَّبيعي وبقاء الأصلح*. وهذه حقيقةٌ واقعيَّةٌ

---

(1) كريسي موريسون، **العلم يدعو للإيمان**، ص90.

(2) أقول: وجهة النظر هذه أعاد الملحدون الجدد إحياءها من جديد، ومن أبرز أعلامهم كما سنرى ريتشارد دوكنز.

في معركةِ الحياة التي تُغربِل الكائنات، وإنَّ الكائنَ الحي الذي يتكيَّف مع البيئةِ بدرجةٍ أكبر هو الذي يتوفَّر على قابليَّةٍ أكبر للبقاء.

لكن حديثُنا ينصَبُّ على أنَّهُ: هل الإمكانات الضَّرورية والمفيدة لحياةِ الكائن الحي يُمكِنُ ابتداءً أنْ تحصَل صُدْفةً واتفاقاً لكي تبقى أو تزول بعدَ ذلك في غربالِ الطَّبيعة؟

إنَّ قراءةَ عالَم الموجودات يدُلُّ على قوةٍ مُدْركةٍ تستهدفُ أنْ تخْلِق في بُنْية الأحياء ما يجعلُها متلائمةً مع البيئة. إذا كانت جميع التغييرات الحاصِلة في بُنْيةِ الموجودات الحيَّة على غِرار الأغشية التي تربِطُ أصابعَ بعض الطُّيور المائيَّة، أمكنَ القولُ إنَّ هذا الغشاء ظهرَ صُدفةً بينَ أصابع هذه الطُّيور، وهو مفيدٌ في سِباحةِ هذه الحيوانات، التي استخدَمَتهُ بالفعل، ثمَّ أخذَت هذه الأغشية بالانتقالِ وراثياً إلى أعقابِ هذهِ الحيوانات (بغضِّ النَّظر عن عدم قبول عِلْم الوراثة بهذا الفرض).

لكن بعض البُنى المفيدة والضَّرورية للكائناتِ الحيَّة جاءت على صورةِ أجهزةٍ عظيمةٍ جدّاً ومعقَّدة، بالشَّكلِ الذي لا يُمكِنُ الاستفادةَ منها إلَّا حينَما يكونُ جميعُ الجهاز قائِماً بالفعلِ. نظير جهاز البَصَر، أو الجِهاز التَّناسُلي. فكيف يُمكِنُ القول في مثلِ هذه الموارد إنَّ تغييراً حصَلَ بالصُّدفةِ في بدنِ الكائن الحي وجعلَهُ أصلحَ للبقاء وحفظَتهُ الطَّبيعة في غربالِها؟!

يقولُ موريسون بعد بيان بُنية العينِ العجيبة: «إنَّ جميع هذه العناصر، بدءاً من القَرَنيَّة وانتهاءً بالألياف العصبيَّة، يجب أنْ توجَد مع بعضِها في آنٍ واحد. إذْ مع فقدِ أيِّ واحدٍ من هذهِ العناصر، سوفَ تُصبح الرُّؤية غير ممكنة. ومع ذلك، هل يُمكِنُ أنْ نتصوَّر اجتماع جميع هذهِ العوامل ذاتياً، وأنَّ كلَّ واحدٍ منها يُنظِّم النُّور بالطَّريقةِ التي يَفيدُ منهُ الآخر ويسدُّ حاجتَهُ؟»[1].

ثمَّ إنَّ هناكَ أمراً آخر يبعَثُ على الدَّهشةِ والحيرة؛ ألا وهو خلايا الجِسم البشري. هذهِ الخلايا التي يصِل عدَدُها في بدنِ الفرد الواحد إلى المِليارات، والتي تزيدُ على عددِ مجموعِ سُكَّان الأرض. ورغم أنَّ هذه الخلايا تنبَعُ من أصلٍ واحد، وتتفرَّع من جذرٍ واحد، إلَّا أنَّ لكلِّ صنفٍ منها عملاً خاصّاً وغذاءً خاصّاً به. فكلُّ خليةٍ من أعضاءِ الجسم المختلفة، كالعَظم واللَّحم والظُّفر والشَّعر والعَين والسِّن وأمثالها، تجذب الغذاء الذي يتناسَب مع نُموِّها وحياتِها، وتتمتَّع الخلايا بقدرةٍ مُذهلةٍ على التكيُّف مع الظُّروفِ والحاجات.

(1) كريسي موريسون، العلم يدعو للإيمان، ص104 ـ 106.

يقولُ موريسون: «تُحوِّل الخلايا بشكلٍ قهري أشكالَها، وحتى طبيعتَها الأصليَّة، وفق مقتضيات البيئة وحاجاتها الحيويَّة، وتتكيَّف مع الحاجاتِ ومع البيئةِ التي هي جزءٌ منها. فكلُّ خليةٍ في جسمِ الكائن الحي، ينبغي أنْ تتهيَّأ لتكونَ لحماً أحياناً، وجِلداً أحياناً أُخرى، أو تُشكِّل مِيناءَ السِّن حيناً آخر، وتُصبح دمعَ العين أحياناً، ومخاطَ الأنف حيناً آخر، وتتشكَّل أحياناً ضمن هيئة الأُذن. وعندئذٍ فكلُّ خليةٍ عليها أنْ تأتي على الشَّكلِ والكيفية التي تُؤدِّي وظيفتَها من خلالِها»[1].

إنَّ عجائبَ نظامَ الخَلق وتناغُماتِهِ لا يمكن إحصاؤُها، فما من زاويةٍ تُبصِرُها ولا تُشاهِدُ فيها الانسجامَ والتكامُلَ والنَّظم، وآثار القَصد والإرادة في الخَلق.

يقولُ موريسون: «إنَّ هناك أدلةً بارزةً على أنَّ الإنسان تكيَّفَ عبرَ الزَّمن مع الطَّبيعة، وتتكامَل هذه النَّظرية اليوم حيثُ تتكيَّف الطَّبيعة بدورِها مع الإنسان».

ويقول: «حينما نأخُذُ باعتبارنا حجم الأرض، ووضعها في الفضاء، والتركيبات المُحيِّرة لهذا الوضع، نجدُ أنَّ احتمال حصول بعض هذهِ التَّركيبات اتِّفاقاً وصُدفةً يُعادِل الواحد من المليون. أما احتمال حصولها بمجموعِها صُدفةً واتفاقاً، فهو واحد في المليارات. ومن هُنا لا يُمكِنُ تفسير نشأة الأرض والحياة عليها بالاتِّفاق والصُّدفة على الإطلاق. والأغرب من انسجامِ وتكيُّف الإنسان مع الطَّبيعة، تكيُّفها هي مع الإنسان»![2]

إلى هنا ينتهي عرضي لدليلِ النَّظْم كما شرحَهُ الشيخ المُطهَّري.

يمكن أنْ أضيف إلى ما ذكرَهُ الشيخ المطهري الملاحظات التالية:

1. الاكتشافات العِلْمية الحديثة، التي ظهرت بعد موريسون، أثبتَت أنَّ الكون أعقَد بكثير مما كانَ يُعتَقد. وبالتالي احتمال الصُّدفة تضاءل أكثر فأكثر. فقد توصَّل العُلَماء إلى أهمِّ اكتشافٍ بيولوجي في القرن العشرين، وهو تركيب جُزيء الـ DNA وآلية عمله.

لقد انتهى عُلماء البيولوجيا إلى أنَّ جزيء الـ DNA يتكوَّن من العديدِ من الحلَقات التي تنتظِم في شكلِ سِلسلتين تلتفَّان حولَ بعضِهما على هيئةِ ضفيرة، وتلتف هذه الضَّفيرة حولَ نفسِها بطريقةٍ شديدةِ التَّعقيد داخل نواة الخلية. ويبلُغ طول

---

(1) كريسي موريسون، العلم يدعو للإيمان، ص93.

(2) محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق مرتضى مطهري، ج3، 281 ـ 292.

هذه الضَّفيرة إذا فرَدنا وفتَحنا التفافاتها 2,04 متر لكلِّ خلية. وإذا وصَّلنا ضفائر الـ DNA الموجودة في خلايا جسم إنسانٍ واحد، لبلَغت طولاً مُذهلاً، يقطعُ المسافة من الأرضِ إلى الشَّمس أكثر من خمسة ملايين مرة!!

وتنقسِمُ سلسلة الـ DNA إلى وحدات، هي الكروموسومات، التي تتكوَّن من وحدات أصغر هي الجينات. ويقومُ كلُّ جينٍ بإعطاء الوصفة الكيميائيَّة اللازمة لتصنيع بعض البروتينات. كما توجَد أطوالٌ شاسعةٌ من الـ DNA ليسَ بها جينات (تُعادِل حوالي 95% من طول السِّلسلة) أُطلِق عليها سابقاً اسم «سَقْط الـ دي إنْ إيه» Gung DNA (أي الـ DNA الذي لا دورَ له!)، ثمَّ ثبَتَ حديثاً أنَّ لهذا الـ DNA الذي اعتُبِرَ سَقْطاً دوراً أساسيّاً في التحكُّم Control في تنشيطِ كلِّ جين حسب برنامج زماني ومكاني يعجَزُ العقلُ عن تصوُّرِهِ، حتى صارَ يُنظرُ إليهِ باعتبارِهِ «مايسترو» الجينات، كما أنَّ له وظائف أخرى لم يكتشف العلماء معظمُ أسرارِها بعد[1].

2. لا أريد القول: طالما أنَّ العُلماء لم يكتشفوا معظم أسرار الجينات بعد، إذاً لا بُدَّ من افتراض وجود إله. . .فأكونُ كأولئكَ الذين يتحدَّثونَ عن وجودِ إلهٍ عندما يعجزونَ عن تفسيرِ ظاهرة كونية، فيأتون بفرضيةِ وجود الله ليسُدُّوا ثغرة في تفسيرهِم للكون. . .لا ليسَ الأمرُ كذلك. ما أريدُ قولُهُ هو أنَّ التَّعقيد الحاصِل في الكون ليسَ تعقيداً يُمكِنُ تفسيرُهُ بالصُّدفةِ أبداً، وإنَّما هو تعقيدٌ خاصٌّ مُوجَّه لا يُمكِنُ تفسيرُهُ ـ بشكلٍ شامِل ـ إلَّا بافتراض قُوَّة تستهدفُ غرضاً من هذا الكون.

3. ذكرَ الشيخ المطهَّري ـ ومن قبلِهِ موريسون ـ أنَّ بعض البُنى المفيدة والضَّرورية للكائناتِ الحيَّة جاءت على صورةِ أجهزةٍ عظيمةٍ جدّاً ومعقَّدة، بالشَّكلِ الذي لا يُمكِنُ الاستفادةَ منها إلَّا حينَما يكونُ جميعُ الجهاز قائِماً بالفعل. . . .وهذه نُقطة بالغة الأهمية، بل حاسمة أيضاً. سيقوم مايكل بيهي[2] (1952 ـ . . .) بالتركيز عليها وتطويرها، من خلال طرحِهِ لمفهوم *التَّعقيد غير القابل للاختزال*[3]، وسأشْرَح هذا المفهوم عندما أصِل إلى نظرية التطوُّر عند دارون، وسأُناقش هذه النُّقطة تحت عنوان «نظرية التطوُّر: لماذا تُعتبر تفسيراً ناقصاً؟»

أنتقل الآن لاستعراض شرح آخر لدليل النَّظْم.

---

(1) عمرو شريف، رحلة عقل، ص208.

(2) Michael J. Behe، مفكر أميركي، وأستاذ البيولوجيا الجزيئية والكيمياء الحيوية، وأحد أعلام حركة التَّصميم الذَّكي، التي تكفَّلَت بالتصدِّي للدَّارونية الجديدة.

(3) Irreducible Complexity.

دليلُ النَّظْم عند السيِّد الصَّدر:

السيِّد محمد باقر الصَّدر هو أوَّلُ مفكِّر إسلامي وظَّف نظرية حساب الاحتمالات الرِّياضيَّة للاستدلال ـ بشكلٍ مُعمَّق ـ على وجودِ الصَّانع الحكيم. هذا المنهج له صيَغ معقَّدة وبدرجةٍ عاليةٍ من الدِّقة، وقد قامَ الصَّدرُ بدراسة الأُسُس التي يقومُ عليها هذا المنهج في كتابهِ *الأُسُس المنطقيَّة للاستقراء*. هذا الكتاب، وإنْ كانت مقاربَتُهُ لغيرِ المُتخصِّص أمراً صَعباً، لكن للصَّدرِ كتيِّباً آخرَ بعنوان موجز في *أُصُول الدِّين* (= أو *المُرسِل الرَّسول الرِّسالة*)[1]، يُطبِّق فيهِ منهج حساب الاحتمالات للاستدلال على وجودِ الصَّانع الحكيم. ويُعتبرُ هذا الكُتيِّب مَدخَلاً مُمتازاً لهذا الموضوع، لأنَّهُ كُتِبَ بنحوٍ مُبسَّط يفهَمهُ المُثقَّف الاعتيادي.

الصَّدرُ يرى أنَّنا عادةً نُطبِّق حسابَ الاحتمالات في حياتِنا الاعتياديَّة والعُلوم الطَّبيعيَّة على السَّواء. فأنتَ في حياتِكَ الاعتياديَّة، حين تتسلَّم رسالة بالبريد، فتتعرَّف بمجرَّد قراءتها على أنَّها من أخيكَ مثلاً، فأنت تُطبِّق حسابَ الاحتمالات. والعالِمُ الطَّبيعي حينما يُلاحظ خصائِص مُعيَّنة في المجموعة الشَّمسية، فيتعرَّف في ضوئِها، على أنَّها كانت أجزاء من الشَّمس وانفصلت عنها، فهو يُطبِّق أيضاً حسابَ الاحتمالات.

على هذا الأساس، قامَ الصَّدرُ بإعادةِ صياغة الدَّليل المعروف بـ*دليل النَّظْم*، ليَعرِضَهُ بطريقةٍ جديدة تنسجم مع منهج حساب الاحتمالات. فنحنُ من ناحية نلاحِظُ توافُقاً بينَ عددٍ كبيرٍ وهائلٍ من الظَّواهرِ الطَّبيعيَّة المُنتَظِمة، وحاجة الإنسان ككائنٍ حيّ وتيسير الحياة له، على نحوٍ نجِدُ فيه أنَّ أيَّ بديلٍ لظاهرةٍ من تلك الظَّواهر، يعني انطفاء حياة الإنسان على الأرضِ أو شلَّها[2]...... من ناحية أخرى، هذا التوافُق المستمر بين الظَّاهرة الطَّبيعيَّة ومُهمَّة ضمان الحياة وتيسيرِها في ملايين الحالات، يُمكِنُ أنْ يُفسَّر في جميع المواقع بفرضيَّةٍ واحدة وهي: «أن نفترض صانِعاً حكيماً لهذا الكون استهدفَ أنْ يُوفِّر في الأرضِ عناصرَ الحياة وتيسير مهمَّتَها». ويُبيِّنُ الصَّدرُ كيفَ ترتفع قيمة احتمال هذه الفرضيَّة كُلَّما زادَت تلك التَّوافُقات وانخفضَت قيمة احتمال أنْ تتواجَد تلكَ التَّوافُقات دون أنْ يكون هناكَ غرضٌ مقصود.

توظيفُ حساب الاحتمالات للاستدلال على وجودِ الصَّانع الحكيم ليس غريباً على

(1) كتبه كمقدمة على رسالته العملية الفتاوى الواضحة.

(2) يُعبَّر عن هذا التوافق حالياً بـ المبدأ البشري Anthropic Principle.

الفكر الغربي، فقد حاولَ الفيلسوف البريطاني المسيحي المعاصر ريتشارد سوِينبيرن[1] (1934ـ . . .) القيام بالمُهمَّة ذاتها، لكن محاولتُهُ وإنْ احتوَت على جوانِبَ مُهمَّة، إلَّا أنَّها لم تكُن بالعمق الذي نجِدُهُ في محاولةِ الصَّدر. ولمايكل بيهي، الذي أشرنا إليه قبل قليل، محاولة في الاتجاه نفسِهِ.

يقول الصَّدر: إنَّ منهج الدَّليل الاستقرائي القائم على حسابِ الاحتمالات، له صيغ مُعقَّدة. لكن لتفادي أي صيغ مُعقَّدة، أو تحليل عسير الفهم، سنقومُ بأمرين:

1. تحديدُ المنهج الذي سنتَّبُعه في الاستدلال، وتوضيحُ خطواتِهِ بصورةٍ مُبسَّطةٍ وموجزة.
2. تقييمُ هذا المنهج، وتحديدُ مدى إمكان الوثوق بهِ، لا عن طريقِ تحليله منطقيّاً، واكتشاف الأُسُس المنطقيّة والرِّياضيَّة التي يقومُ عليها، بل نُقيِّمُ المنهج الذي سنتَّبعُهُ في الاستدلال على الصَّانع الحكيم، في ضوءِ تطبيقاتهِ الأخرى العمليَّة، المعترَف بها عموماً لكلِّ إنسان سويّ، فنُوضِّح أنَّ المنهج الذي يعتمِدُهُ الدَّليل على وجودِ الصَّانع الحكيم، هو نفس المنهج الذي نعتمِدُهُ في استدلالاتِنا التي نثِقُ بها كلَّ الثِّقة في حياتِنا اليوميَّة الاعتياديَّة، أو في البحوث العِلمية التجريبيَّة على السَّواء.

إنَّ ما يأتي سيُوضِّح بدرجةٍ كافية، أنَّ منهجَ الاستدلال على وجودِ الصَّانع الحكيم، هو المنهج الذي نستخدِمُهُ عادةً لإثباتِ حقائق الحياة اليوميَّة، والحقائق العِلمية، فما دُمنا نثِقُ به لإثبات هذه الحقائق، فمن الضَّروري أنْ نثِق به بصورةٍ مماثلةٍ لإثباتِ الصَّانع الحكيم، الذي هو أساسُ تلك الحقائق جميعاً.

فأنتَ في حياتِكَ الاعتيادية، حين تتسلَّم رسالةً بالبريد، فتتعرَّف بمجرَّد قراءتَها على أنَّها من أخيك.

وحينَ تجِد أنَّ طبيباً نجحَ في علاجِ حالاتِ مرَضيَّة كثيرة، فتثِقُ به وتتعرَّفُ على أنَّهُ طبيبٌ حاذق.

وحينَ تستعمِل إبرة بنسلين في عشرِ حالاتِ مرضية، وتُصابُ فورَ استعمالِها في كلِّ مرةٍ بأعراضٍ معيَّنة متشابهة، فتستنتجُ من ذلك أنَّ في جسمِكَ حساسيَّةٌ خاصَّة تجاهَ مادَّة البنسلين.

أنتَ في كلِّ هذه الاستدلالات وأشباهها، تستعمِلُ في الحقيقة، منهج الدَّليل الاستقرائي القائم على حسابِ الاحتمالات.

---

(1) Richard Swinburne.

والعالِمُ الطَّبيعي، في بحْثِهِ العِلمي، حينما لاحظَ خصائِصَ مُعيَّنة في المجموعةِ الشَّمسية، وتعرَّفَ في ضوئِها على أنَّها كانت أجزاءً من الشَّمس وانفصلَت عنها.

وحينما استدَلَّ على وجودِ نبتون، أحد أعضاء هذه المجموعة، واستخلَصَ ذلك من ضبْط مسارات حركات الكواكب، قبلَ أنْ يُكتشَف نبتون بالحسِّ.

وحينما استدَلَّ في ضوءِ ظواهِرَ مُعيَّنة، على وجودِ الإلكترون قبل التوصُّل إلى المجهر الذري.

إنَّ العالِم الطَّبيعي، في كلِّ هذه الحالات ونظائرِها، يستعمِلُ في الحقيقةِ منهج الدَّليل الاستقرائي القائم على حسابِ الاحتمالات.

وهذا المنهجُ نفسُهُ، هو منهجُ الدَّليل الذي نجِدُهُ فيما يأتي، لإثباتِ الصَّانع الحكيم، وهذا ما سنراهُ بكلِّ وضوح عند استعراض ذلك الدَّليل.

1. تحديد المنهج وخطواته:

إنَّ منهج الدَّليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات، يُمكِنُ تلخيصُهُ ـ إذا توخَّينا البَساطة والوضوح ـ في الخطواتِ الخمس التالية:

أولاً: نُواجِه في مجالِ الحسِّ والتجربة، ظواهرَ عديدة.

ثانياً: ننتقِلُ بعدَ ملاحظتِها وتجميعِها، إلى مرحلةِ تفسيرِها، والمطلوبُ في هذه المرحلة أنْ نجدَ «فرضيةً صالحة» لتفسيرِ تلك الظَّواهر، وتبريرِها جميعاً، ونقصُدُ بكونِها «صالحةً» لتفسيرِ تلك الظواهر، أنَّها إذا كانت ثابتةً في الواقع، فهي تستبطِنُ أو تتناسبُ مع وجودِ جميع تلك الظَّواهر التي هي موجودةٌ فعلاً.

ثالثاً: نُلاحِظُ أنَّ هذه الفرضيَّة، إذا لم تكُن صحيحة وثابتة في الواقع، ففُرصة تواجُد تلك الظَّواهر كلِّها مجتمعةً ضئيلةٌ جدّاً. بمعنى أنَّهُ على افتراض عدم صحَّة الفرضيَّة، تكونُ نسبة احتمال وجودها جميعاً، إلى احتمال عدمها أو عدم واحد منها على الأقل، ضئيلة جدّاً، كواحد في المائة أو واحد في الألف وهكذا.

رابعاً: نستخلِصُ من ذلكَ، أنَّ الفرضيَّة صادقة، ويكونُ دليلُنا على صِدقِها، وجود تلك الظَّواهر التي أحسَسنا بوجودِها في الخطوةِ الأولى.

خامساً: إنَّ درجة إثبات تلكَ الظَّواهر، للفرضيَّة المطروحة في الخطوةِ الثانية، تتناسَبُ عكسياً مع نسبةِ احتمال وجود تلكَ الظَّواهر جميعاً، إلى احتمالِ عدمِها على

افتراض كذب الفرضيَّة، فكُلَّما كانت هذه النِّسبة أقل، كانت درجة الإثبات أكبر، حتى تبلُغ في حالاتٍ اعتياديةٍ كثيرة إلى درجةِ اليقين الكامل بصِحَّة الفرضيَّة.

هذه هي الخطوات التي نتَّبِعُها عادةً في كلِّ استدلالٍ استقرائي يقومُ على أساسِ حساب الاحتمال، سواءٌ في مجالِ الحياة الاعتياديَّة، أو على صعيدِ البَحث العِلمي، أو في مجالِ الاستدلال المُقبِل على الصَّانع الحكيم.

2. تقييم المنهج:

ولنُقيِّم هذا المنهج من خلالِ مثال من الحياةِ الاعتياديَّة .

قلنا آنفاً، إنَّك حين تتسلَّم رسالة بالبريد وتقرأها، فتتعرَّف على أنَّها من أخيكَ ـ لا من شخصٍ آخر ممن يرغَبُ في مواصلتِكَ ومراسلتِكَ ـ تُمارِسُ بذلك استدلالاً استقرائيّاً قائماً على حسابِ الاحتمال، ومهما كانت هذه القضيَّة (وهي أنَّ الرِّسالة من قِبَلِ أخيك) واضحةً في نظرِك، فهي في الحقيقةِ قضيةٌ استنتجتَها بدليلٍ استقرائي وفقاً للمنهَج المتقدِّم.

فالخُطوةُ الأولى تواجِهُ فيها ظواهِرَ عديدة: من قبيل أنَّ الرِّسالة تحمِلُ اسماً يتطابَقُ مع اسم أخيكَ تماماً، وقد كُتِبَت فيها الحُرُوفُ جميعاً، بنفسِ الطَّريقة التي يكتبُ بها أخوكَ الألف والباء والجيم والدَّال والرَّاء إلى آخرِ الحُرُوف، وقد نُسِّقَت الكلِمات والفوارق بينَها بنفسِ الطَّريقة التي اعتادَها أخوك، وأسلوب التَّعبير، ودرجة متانتُهُ، وما يشتمِلُ عليهِ من نقاطِ قوةٍ أو ضعف، يتماثَل مع ما تألفهُ من أساليبِ التَّعبير لدى أخيك، وطريقة الإملاء، وبعض الأخطاء الإملائية المتواجِدة في الرِّسالة، هي نفس الطَّريقة، ونفس الأخطاء التي اعتادَها أخوك في كتابتِهِ، والمعلومات التي تتحدَّث عنها الرِّسالة، هي معلوماتٌ يعرِفُها أخوك عادةً، والرِّسالة تطلُبُ منكَ أشياءَ، وتُعلِنُ عن آراءٍ تتوافقُ تماماً مع حاجاتِ أخيك، وآرائهِ التي تعرِفُها عنه.

هذه هي الظَّواهر.

وفي الخُطوةِ الثانية تتساءل: هل الرِّسالة قد أرسلَها أخي إليّ حقّاً. أو أنَّها من شخصٍ آخر يحمِلُ نفسَ الاسم؟ وهنا تجِدُ أنَّ لديكَ «فرضية صالحة» لتفسيرِ وتبرير كلّ تلك الظَّواهر، وهي أن تكون «هذه الرِّسالة من أخيكَ» حقّاً، فإذا كانت من أخيك، فمنَ الطَّبيعي أن تتوافر كلّ تلك المُعطيات التي لاحظتَها في المرحلةِ الأولى.

وفي الخُطوةِ الثالثة، تطرَحُ على نفسِكَ السُّؤال التالي: إذا لم تكُن هذه الرِّسالة من أخي، بل كانت من شخصٍ آخر، فما هي فُرصة أنْ تتواجَد فيها كلّ تلك المُعطيات

والخصائص التي لاحظتُها في الخطوةِ الأولى؟ إنَّ هذهِ الفُرصة بحاجة إلى مجموعةٍ كبيرة من الافتراضات[1]، لأنَّنا لكي نحصَل على كلِّ تلك المعطيات والخصائص، في هذهِ الحالة يجب أنْ نفترِضَ أنَّ شخصاً آخرَ يحمِلُ نفسَ الاسم، ويُشابِهُ أخاكَ تماماً، في طريقةِ رسم كل الحُرُوف من الألفِ والباء والجيم والدَّال وغيرها، وتنسيق الكلِمات، ويُشابِهُهُ أيضاً في أسلوبِ التَّعبير، وفي مستوى الثَّقافة اللُّغوية والإملائية، وفي عددٍ من المعلومات والحاجات، وفي كثيرٍ من الظُّروف والملابسات. وهذه مجموعة من الصُّدَف يُعتبر احتمالُ وجودِها جميعاً ضئيلاً جدّاً، وكلَّما ازدادَ عدد هذه الصُّدف التي لا بُدَّ من افتراضِها، تضاءَل الاحتمال أكثر فأكثر.

والأُسُس المنطقيَّة للاستقراء، تُعلِّمُنا كيفَ نقيس الاحتمال، وتُفسِّر لنا كيف يتضاءل هذا الاحتمال، ولماذا يتضاءَل تبعاً لازديادِ عدَد الصُّدف التي يفترِضُها، ولكن ليسَ من الضَّروري أنْ ندخُل في تفاصيلِ ذلك، لأنَّها معقدة وصعبة الفهم على القارئِ الاعتيادي. ومن حسُنِ الحظ أنَّ ضآلة الاحتمال، لا تتوقَّف على فهمِ تلكَ التَّفاصيل، كما لا يتوقَّف سقوطُ الإنسان من أعلى إلى الأرض على فهمِهِ لقُوَّةَ الجذب واطِّلاعهِ على المعادَلة العِلمية لقانون الجاذبية. فلستَ بحاجةٍ إلى شيء، لكي تحسَّ بأنَّ احتمال أنْ يتواجَد شخصٌ يُشابِهُ أخاك في كلِّ تلك الظُّروف والحالات، بعيدٌ جدّاً.

وفي الخطوةِ الرابعة تقول: ما دامَ تواجُد كلّ هذه الظَّواهر في الرِّسالة أمراً غير محتمل، إلّا بدرجةٍ ضئيلةٍ جدّاً، على افتراض أنَّ الرِّسالة ليست من أخيك، فمنَ المرجَّح بدرجةٍ كبيرة ـ بحُكمِ تواجُد هذه الظَّواهر فعلاً ـ أنْ تكونَ الرِّسالة من أخيك.

وفي الخطوةِ الخامسة: تربِطُ بينَ التَّرجيح الذي قرَّرتَهُ في الخطوةِ الرَّابعة (ومؤدَّاهُ أنَّ الرِّسالة قد أُرسِلَت من أخيك) وبينَ ضآلة الاحتمال التي قرَّرتَها في الخطوةِ الثالثة، وهي ضآلة احتمال أنْ تتواجَد كلّ تلك الظَّواهر في الرِّسالة، بدون أنْ تكون من أخيك. ويعني الرَّبطُ بين هاتينِ الخُطوتَين: أنَّ درجةَ ذلكَ التَّرجيح تتناسبُ عكسيّاً مع ضآلةِ هذا الاحتمال، فكُلَّما كانَ هذا الاحتمال أقل درجة، كانَ ذلك التَّرجيح أكبرُ قيمةً وأقوى إقناعاً. وإذا لم تكُن هناكَ قرائن عكسيَّة تنفي أنْ تكون الرِّسالة من أخيك، فسوف تنتهي من هذهِ الخطوات الخمس، إلى القناعةِ الكاملة بأنَّ الرِّسالة من أخيك.

---

(1) يرى فلاسفة العلم أنَّ من أهم وسائل الترجيح بين الفرضيات المتنافسة إذا كانت متكافئة تجاه المعطيات: البساطة. فكلما كانت الفرضية أكثر بساطة، ولا تتطلَّب افتراضات كثيرة، كانت أجدر بالقبول من بقية الفرضيات.

هذا مثالٌ من الحياةِ اليوميَّة لكلِّ إنسان.

3. كيف نُطبِّق المنهج لإثبات الصَّانع؟

بعد أنْ عرَفنا المنهج العام للدَّليل الاستقرائي القائم على حسابِ الاحتمالات، وبعد أنْ قيَّمنا هذا المنهج من خلال تطبيقٍ متقدِّم، نمارسُ تطبيقهُ الآن على الاستدلال لإثباتِ الصَّانع الحكيم، وذلك باتِّباع نفس الخطَوات السَّابقة.

الخُطوة الأولى: نلاحِظُ توافُقاً مطَّرِداً بينَ عددٍ كبيرٍ وهائلٍ من الظَّواهر المنتظِمة، وبين حاجة الإنسان ككائن حي، وتيسير الحياة له، على نحوٍ نجد أنَّ أيَّ بديلٍ لظاهرةٍ من تلكَ الظَّواهر، يعني انطفاء حياة الإنسان على الأرضِ أو شلَّها.

وفيما يلي نذكُرُ عدَداً من تلكَ الظَّواهر كأمثلة:

- تتلقَّى الأرضُ من الشَّمسِ كميَّةً من الحرارة، تمُدُّها بالدفءِ الكافي لنشوءِ الحياة، وإشباع حاجة الكائن الحي إلى الحرارةِ، لا أكثر ولا أقل. وقد لوحِظَ عِلميّاً أنَّ المسافةَ التي تفصِل بينَ الأرضِ والشَّمس، تتوافَق توافُقاً كاملاً مع كميةِ الحرارة المطلوبة من أجلِ الحياة على هذه الأرض، فلو كانت ضِعف ما عليها الآن، لما وُجِدَت حرارة بالشَّكل الذي يُتيح الحياة، ولو كانت نِصف ما عليها الآن، لتضاعفَت الحرارة إلى الدَّرجةِ التي لا تُطيقُها حياة[1].
- ونلاحِظُ أنَّ قِشرةَ الأرضِ والمحيطات تحتجِزُ ـ على شكلِ مركَّبات ـ الجُزءَ الأعظم من الأوكسجين، حتى أنَّه يُكوِّن ثمانية من عشرة من جميع المياه في العالم، وعلى الرَّغمِ من ذلك، ومن شِدَّةِ تجاوُب الأوكسجين من الناحيةِ الكيمائيَّة، للاندماجِ على هذا النحو، فقد ظلَّ جزءٌ منه طليقاً، يُساهِمُ في تكوينِ الهواء، وهذا الجزءُ يُحقِّقُ شرطاً ضروريّاً من شروطِ الحياة، لأنَّ الكائنات الحيَّة ـ من إنسانٍ وحيوان ـ بحاجةٍ ضروريَّةٍ إلى أوكسجين لكي تتنفَّس، ولو قُدِّرَ لهُ أنْ يُحتجَز كلّه ضمن مركَّبات، لما أمكَنَ للحياة أنْ تُوجَد[2].
- وقد لوحِظَ أنَّ نسبةَ ما هو طليقٌ من هذا العنصر تتطابق تماماً مع حاجةِ الإنسان وتيسير حياته العمليَّة؛ فالهواءُ يشتمل على 21 % من الأوكسجين، ولو كان يشتمِل

---

(1) للمزيد، انظر: كريسي موريسون، **العلم يدعو للإيمان**، الفصل الأول «عالمنا الفذ».

(2) المصدر السابق نفسه، الفصل الثالث «الغازات التي نتنسمها».

على نسبةٍ كبيرة، لتعرَّضت البيئة إلى حرائقَ شاملة باستمرار، ولو كان يشتمِل على نسبةٍ صغيرة، لتعذَّرت الحياة أو أصبحت صعبة، ولما توفَّرت النار بالدَّرجةِ الكافية لتيسير مهمَّاتِها[1].

- ونلاحِظُ ظاهرة طبيعيَّة، تتكرَّرُ باستمرار ملايين المرَّات على مرِّ الزمن تُنتِجُ الحِفاظَ على قَدرٍ مُعيَّنٍ من الأوكسجين باستمرار؛ وهي أنَّ الإنسانَ ـ والحيوانَ عموماً ـ حينما يتنفَّس الهواء، ويستنشق الأوكسجين، يتلقَّاهُ الدَّم، ويُوزَّع في جميعِ أرجاء الجسم، ويُباشر هذا الأوكسجين في حرق الطَّعام، وبهذا يتولَّد ثاني أكسيد الكربون، الذي يتسلَّل إلى الرِّئتين، ثمَّ يلفظهُ الإنسان، وبهذا يُنتِجُ الإنسان وغيره من الحيوانات هذا الغاز باستمرار. وهذا الغازُ بنفسِهِ، شرطٌ ضروريٌّ لحياةِ كلِّ نبات، والنَّباتُ بدورِهِ حين يستمد ثاني أكسيد الكربون، يفصِلُ الأوكسجين منه، ويلفظهُ ليعودَ نقيّاً صالِحاً للاستنشاق من جديد. وبهذا التبادُل بين الحيوانِ والنَّبات، أمكَنَ الاحتفاظ بكميةٍ من الأوكسجين، ولولا ذلك لتعذَّرَ هذا العنصر، وتعذَّرت الحياة على الإنسانِ نهائيّاً. إنَّ هذا التبادُل، نتيجة آلاف من الظَّواهر الطبيعيَّة، التي تجمَّعَت حتى أنتجَت هذه الظَّاهرة، التي تتوافَق بصورةٍ كاملة مع متطلَّبات الحياة[2].

- ونُلاحِظُ أنَّ النيتروجين بوصفهِ غازاً ثقيلاً، أقرب إلى الجُمُود، يقومُ عند انضمامهِ إلى الأوكسجين في الهواء، بتخفيفهِ بالصُّورةِ المطلوبة للاستفادة منه. ويُلاحظُ هنا أنَّ كميةَ الأوكسجين التي ظلَّت طليقةً في الفضاء، وكميةَ النيتروجين التي ظلَّت كذلك، منسجمتانِ تماماً. بمعنى أنَّ الكميَّة الأولى هي التي يُمكِن للكميَّة الثانية أن تُخفِّفها، فلو زادَ الأوكسجين أو قلَّ النيتروجين، لما تمَّت عملية التَّخفيف المطلوبة[3].

- ونُلاحِظُ أنَّ الهواء كمية محدودة في الأرض، قد لا يزيدُ على جزءٍ من مليون من كتلةِ الكرة الأرضيَّة. وهذه الكميَّة بالضبط، تتوافَقُ مع تيسير الحياة للإنسانِ على الأرض. فلو زادَت نسبةُ الهواء على ذلك، أو قلَّت، لتعذَّرت الحياة أو تعسَّرت. فإنَّ زيادتَها تعني ازدياد ضغط الهواء على الإنسان، الذي قد يصِل إلى ما لا يُطاق.

---

(1) للمزيد، انظر: كريسي موريسون، **العلم يدعو للإيمان**، الفصل الثالث «الغازات التي نتنسمها».
(2) المصدر السابق.
(3) المصدر السابق، الفصل الرابع «النتروجين: تنظيم مزدوج».

وقِلَّتَها تعني فسح المجال للشُّهُب التي تتراءى في كلِّ يومٍ، لإهلاكِ من على الأرض واختراقَها بسهولة[1].

- ونُلاحِظُ أنَّ قشرةَ الأرض، التي كانت تمتصُّ ثاني أكسيد الكربون والأوكسجين، محدَّدة على نحوٍ لا يُتيحُ لها أن تمتصَّ كل هذا الغاز. ولو كانت أكثرَ سُمكاً لامتصَّته، ولهلَكَ النَّباتُ والحيوانُ والإنسان[2].

- ونُلاحِظُ أنَّ القمرَ يبعُدُ عن الأرضِ مسافةً محدودة، وهي تتوافَق تماماً مع تيسير الحياة العمليَّة للإنسان على الأرض. ولو كانَ يبعُدُ عنَّا مسافةً قصيرة نسبيّاً، لتضاعَفَ المدُّ الذي يُحدِثُهُ، وأصبحَ من القُوَّةِ على نحوٍ يُزيحُ الجبالَ من مواضِعِها[3].

- ونُلاحِظُ وجودَ غرائزَ كثيرة في الكائناتِ الحيَّة المتنوِّعة، ولئن كانت الغريزة مفهوماً غيبيّاً، لا يقبل الملاحظة والإحساس المباشر، فما تُعبِّر عنهُ تلك الغرائز من سلوكٍ ليس غيبيّاً، بل يُعتبرُ ظاهرةً قابلةً للملاحظةِ العلمية تماماً. وهذا السُّلوك الغريزي، في آلافِ الغرائز التي تعرَّفَ عليها الإنسان في حياتهِ الاعتياديَّة، أو في بُحوثهِ العِلميَّة، يتوافَق باستمرار مع تيسير الحياة وحمايتَها. وإنَّهُ يبلُغُ أحياناً إلى درجةٍ كبيرةٍ من التعقيد والإتقان. وحينما نُقسِّم ذلكَ السُّلوك إلى وِحَدات، نجِدُ أنَّ كلَّ وِحدة قد وُضِعَت في الموضع المنسجم تماماً مع مُهمَّةِ تيسير الحياة وحمايتَها[4].

- والتركيبُ الفسيولوجي للإنسان، يُمثِّل ملايين من الظَّواهر الطبيعيَّة والفُسيولوجيَّة. وكلُّ ظاهرة في تكوينِها ودورِها الفُسيولوجي وترابُطِها مع سائرِ الظَّواهر، تتوافَق باستمرار مع مُهمَّة تيسير الحياة وحمايتَها. فمثلاً نأخُذ مجموعةَ الظَّواهر التي ترابطَت على نحوٍ يتوافَق تماماً مع مُهمّة الإبصار، وتيسير الإحساس بالأشياء بالصُّورةِ المفيدة؛ إنَّ عدسةَ العين تُلقي صُوَراً على الشَّبكية، التي تتكوَّن من تسعِ طبقات، وتحتوي الطَّبقة الأخيرة منها على ملايين الأعواد والمخروطات، قد رُتِّبَت جميعاً في تسلسُلٍ يتوافق مع أداءِ مُهمّة الإبصار، من حيث علاقات بعضها بالبعضِ الآخر، وعلاقاتها جميعاً بالعدَسة، إذا استثنينا شيئاً واحداً وهو أنَّ الصورةَ تنعكِسُ

---

(1) للمزيد، انظر: كريسي موريسون، **العلم يدعو للإيمان**، الفصل الثاني «الهواء والمحيط».

(2) المصدر السابق، الفصل الثالث «الغازات التي نتنسمها».

(3) المصدر السابق، الفصل الأول «عالمنا الفذ».

(4) المصدر السابق، الفصل الثامن «غرائز الحيوانات».

عليها مقلوبة. غير أنَّهُ استثناءٌ مؤقَّت، فإنَّ الإبصارَ لم يُربَط بهذه المرحلة، لكي نحسّ بالأشياءِ وهي مقلوبة، بل أُعيدَ تنظيم الصُّورة، في ملايينِ أخرى من خويطاتِ الأعصاب، المُؤدِّية إلى المُخِّ، حتى أخذَت وضعَها الطبيعي، وعندَ ذلك فقط تتِمُّ عمليَّة الإبصار، وتكونُ عندئذٍ متوافقةً بصورةٍ كاملة مع تيسير الحياة[1].

- حتى الجمَال والعِطر والبَهاء كظواهِرَ طبيعيَّة، نجدُ أنَّها تتواجَدُ في المواطنِ التي يتوافَق تواجُدُها فيها، مع مُهمَّة تيسير الحياة، ويُؤدِّي دوراً في ذلك. فالأزهارُ التي تُرِكَ تلقيحُها للحشَرات، لُوحِظَ أنها قد زُوِّدت بعناصر الجمَال والجذب، من اللَّون الزَّاهي والعِطر المغري، بنحوٍ يتَّفِق مع جذبِ الحشرة إلى الزهرة، وتيسير عملية التَّلقيح. بينما لا تتميَّز الأزهار التي يحمِل الهواءُ لقاحُها عادةً بعناصر الإغراء[2].
- وظاهِرةُ الزَّوجية على العموم، والتَّطابُق الكامل بينَ التَّركيب الفُسيولوجي للذَّكر، والتَّركيب الفسيولوجي لأُنثاهُ في الإنسان، وأقسام الحيوان والنَّبات، على النحوِ الذي يضمَن التفاعُل واستمرار الحياة، مظهرٌ كونيٌّ آخرَ للتوافُق بين الطَّبيعة ومُهمَّة تيسير الحياة[3]. ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ...إِنَّ ٱللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[4].

هذه هي الخطوة الأولى.

الخُطوةُ الثانية: نجدُ أنَّ هذا التوافُق المستمر، بينَ الظَّاهرة الطبيعيَّة ومُهمَّة ضمان الحياة وتيسيرها في ملايينِ الحالات، يُمكِنُ أنْ يُفسَّرَ في جميعِ هذه المواقعِ، بفرضيَّةٍ واحدة وهي: «أنْ نفترض صانِعاً حكيماً لهذا الكون قد استهدفَ أنْ يُوفِّرَ في هذهِ الأرض عناصِرَ الحياة وسير مُهمَّتها»، فإنَّ هذه الفرضيَّة تستبطِنُ كلّ هذه التوافُقات.

الخُطوةُ الثالثة: نتساءل: إذا لم تكُن فرضيَّة الصَّانِع الحكيم ثابتةً في الواقع، فما هو مدى احتمال أنْ تتواجَد كلُّ تلك التوافُقات، بينَ الظواهر الطبيعية ومُهمَّة تيسير الحياة، دون أنْ يكون هناك غرضٌ مقصود؟ من الواضحِ أنَّ احتمالَ ذلك يعني افتراض مجموعة هائلة من الصُّدف. وإذا كان احتمالُ أنْ تكون الرِّسالة المبردة إليك ـ في مثالٍ سابق ـ من شخصٍ آخر غير أخيك، ولكنَّهُ يُشابهُهُ في كلِّ الصفات، بعيداً جدّاً، لأنَّ

(1) للمزيد، انظر: كريسي موريسون، العلم يدعو للإيمان، الفصل الثامن «غرائز الحيوانات».
(2) المصدر السابق.
(3) المصدر السابق.
(4) سورة النحل، الآية 18.

افتراضَ المشابهة في ألفِ صِفةٍ ضئيل، بدرجةٍ كبيرةٍ في حسابِ الاحتمالات، فما ظنُّكَ باحتمال أنْ تكون هذهِ الأرض التي نعيشُ عليها، بكلِّ ما تضُمُّه، من صُنعِ مادَّة غير هادفة، ولكنَّها تُشابِهُ الفاعِلِ الحكيم، في ملايينِ ملايين الصِّفات؟

الخُطوةُ الرَّابعة: نُرجِّحُ بدرجةٍ لا يشوبُها الشَّك، أنْ تكون الفرضيَّة التي طرحناها في الخُطوةِ الثانية صحيحة، أي أنَّ هناك صانِعاً حكيماً.

الخُطوةُ الخامسة: نربُطُ بين هذا الترجيح، وبين ضآلة الاحتمال التي قرَّرناها في الخُطوةِ الثالثة. ولمَّا كانَ الاحتمال في الخُطوةِ الثالثة يزدادُ ضآلةً كُلَّما ازدادَ عددُ الصُّدف التي لا بُدَّ من افتراضها فيه، كما عرفنا سابقاً، فمن الطَّبيعي أنْ يكون هذا الاحتمالُ ضئيلاً، بدرجةٍ لا تُماثِلُها احتمالات الخُطوة الثالثة في الاستدلال على أيِّ قانون عِلمي، لأنَّ عددَ الصُّدف التي لا بُدَّ من افتراضِها في احتمالِ الخُطوة الثالثة هنا، أكثر من عددِها في أيِّ احتمالٍ مناظِر. وكلُّ احتمال من هذا القبيل، من الضَّروري أنْ يزول.

وهكذا نصِلُ إلى النَّتيجةِ القاطعة، وهي أنَّ للكونِ صانِعاً حكيماً، بدلالةِ كلّ ما في هذا الكون من آياتِ الاتساقِ والتَّدبير.

مشكلتان يمكن تجاوزهما:

- فرضيَّة الصَّانع الحكيم هل هي الأبسط؟

السيِّد الصَّدْر يُعلِّق بعد ذلك في الهامش قائلاً: «بقيَت مشكلتان لا بدَّ من تذليلِهما:

إحداهُما: أنَّه قد يُلاحظ أنَّ البديلَ المُحتَمل لفرضيَّةِ الصَّانع الحكيم، تبَعاً لمنهجِ الدَّليل الاستقرائي، هو أنْ تكون كل ظاهرة من الظواهر المتوافقة مع مهمَّة تيسير الحياة، ناتجة عن ضرورةٍ عمياء في المادَّة، بأنْ تكون المادَّة بطبيعتِها، وبحُكم تناقضاتِها الدَّاخلية وفاعليَّتِها الذَّاتية، هي السَّبَب في ما يحدُث لها من تلكَ الظواهر. والمقصودُ من الدَّليل الاستقرائي تفضيل فرضيَّة الصَّانِع الحكيم على البديلِ المُحْتَمَل، لأنَّ تلك لا تستبطن إلّا افتراضاً واحداً، وهو افتراض الذَّات الحكيمة، بينما البديل يفترض ضرورات عمياء في المادَّة، بعدَدِ الظواهر موضوعة البحث، فيكون احتمال البديل احتمالاً لعدَدٍ كبيرٍ من الوقائع والصُّدَف، فيتضاءَل حتى يفنى. غير أنَّه قد يبدو أنَّها مستبطنة لذلك، لأنَّ الصَّانعَ الحكيم الذي يُفسِّر كلّ تلك الظواهر في الكون، يجب أنْ نفترض فيه عُلُوماً وقُدُرات بعدَدِ تلك

الظواهر. بهذا كان العددُ الذي تستبطنه هذه الفرضيَّة من هذه العُلُوم والقُدُرات، بقدر ما يستبطنه البديل من افتراض ضرورات عمياء، فأينَ التفضيل؟

والجواب: أنَّ التفضيل ينشأ من أنَّ هذه الضرورات العمياء غير مترابطة؛ بمعنى أنَّ افتراض أيَّ واحدة منها يعتبرُ حيادياً تجاه افتراض الضَّرورة الأخرى وعدمها. وهذا يعني في لُغةِ حساب الاحتمال أنَّها حوادث مُستقلَّة، وأنَّ احتمالاتها احتمالات مُستقلَّة.

وأمَّا العُلُوم والقُدُرات التي يتطلَّبها افتراض الصَّانع الحكيم للظواهرِ موضوعة البحث فهي ليست مُستقلَّة؛ لأنَّ ما يتطلَّبه صُنْع بعض الظواهر من علْم وقُدْرة، هو نفس ما يتطلَّبه صُنْع بعضٍ آخر من عُلْمٍ وقُدْرة. وافتراضُ بعض العُلُوم والقُدُرات ليس حيادياً تجاه افتراض البعض الآخر، بل يَستبطنه أو يُرجِّحه بدرجةٍ كبيرة. وهذا يعني بلُغةِ حساب الاحتمال أنَّ احتمالات هذه المجموعة من العُلُوم والقُدُرات مشروطة، أي إنَّ احتمال بعضها على تقدير افتراض بعضها الآخر كبيرٌ جداً، وكثيراً ما يكون يقيناً.

وحينما نريد أنْ نُقيِّم احتمال مجموعة هذه العُلُوم والقُدُرات، واحتمال مجموعة تلك الضَّرورات (العمياء)، ونُوازِن بين قيمتي الاحتمالين، يجب أنْ نتَّبع قاعدة ضرْب الاحتمال المُقرَّرة في حسابِ الاحتمال، بأنْ نضْرب قيمة احتمال كلّ عضو في المجموعة، بقيمة احتمال عضو آخر فيها، وهكذا. والضَّرْبُ كما نعلَم يُؤدِّي إلى تضاؤُل الاحتمال، وكلَّما كانت عوامل الضَّرْب أقلّ عدداً، كان التضاؤُل أقل. وقاعدةُ الضَّرْب في الاحتمالاتِ المشروطة والاحتمالات المُستقلَّة تُبرهن رياضياً على أنَّ في الاحتمالاتِ المشروطة، يجب أنْ نضْرِب قيمة احتمال عضو، بقيمةِ احتمال عضو آخر على افتراض وجود العضو الأول، وهو كثيراً ما يكون يقيناً أو قريباً من اليقين، فلا يُؤدِّي الضَّرْب في تقليلِ الاحتمال إطلاقاً، أو إلى تقليلهِ بدرجةٍ ضئيلة جداً. خلافاً للاحتمالاتِ المُستقلَّة التي يكون كلّ واحد منها حيادياً تجاهَ الاحتمال الآخر، فإنَّ الضَّرْبَ هناك يُؤدِّي إلى تناقُص القيمة بصورةٍ هائلة. ومن هنا ينشأ تفضيل أحد الافتراضين على الآخر»[1].

• **ما هو سبيل تقدير الاحتمال القَبْلي لفرضيَّة الصَّانع الحكيم؟**

ثمَّ ينتقل السيِّد الصَّدْر إلى المشكلةِ الثانية، فيقول: «المشكلة الأخرى، هي

(1) من أجل توضيح قاعدة الضرب في الاحتمالات المشروطة والمستقلة، راجع محمد باقر الصدر، كتاب *الأسس المنطقية للاستقراء*، ص143 ـ 144.

المشكلة التي تنْجُم عن تحديدِ قيمة الاحتمال القَبْلي للقضيَّةِ المُستدَلَّة استقرائياً. ولتوضيحِ ذلك يُقارَن بين تطبيقِ الدَّليل الاستقرائي لإثباتِ الصَّانع، وتطبيقهِ في المثالِ السَّابق لإثباتِ أنَّ الرِّسالة التي تسلَّمْتَها بالبريدِ هي من أخيك .

ويُقالُ بصدَدِ هذه المقارنة: إنَّ سرعةَ اعتقاد الإنسان في هذا المثال بأنَّ الرِّسالة قد أرسلَها أخوه، تتأثَّر بدرجةِ احتمال هذه القضية. فإذا كان قبل أنْ يفتح الرِّسالة يَحتَمِل بدرجةِ خمسين في المائة مثلاً أنَّ أخاهُ يبعث إليه برسالة، فسوف يكون اعتقاده بأنَّ الرِّسالة من أخيهِ - وفق الخطوات الخمس للدَّليل الاستقرائي - سريعاً. بينما إذا كان مسبقاً لا يَحتَمِل أنْ يتلقَّى رسالة من أخيهِ بدرجةٍ يُعتَدُّ بها، إذ يغلب على ظنِّهِ مثلاً بدرجةٍ عاليةٍ من الاحتمال أنَّه قد مات، فلَنْ يُسرع إلى الاعتقاد بأنَّ الرِّسالة من أخيه، ما لم يحصل على قرائن مؤكدة، فما هو السَّبيل في مجالِ إثبات الصَّانع لقياس الاحتمال القَبْلي للقضيَّة؟

والحقيقة أنَّ قضيَّةَ الصَّانع الحكيم سبحانه ليست مُحتمَلَة، وإنَّما هي مُؤكَّدة بحُكْمِ الفطرة والوجدان. ولكن لو افترضنا أنَّها قضيَّة مُحتمَلَة، نريدُ إثباتَها بالدَّليلِ الاستقرائي، فيمكن أنْ نُقدِّر قيمة الاحتمال القَبْلي بالطريقةِ التالية:

نأخُذ كلَّ ظاهرة من الظواهر موضوعة البحث بصورةٍ مستقلة، فنجد أنَّ هناك افتراضين يمكن أنْ نُفسِّرها بأيِّ واحدٍ منهما .

أحدُهُما: افتراض صانع حكيم.

والآخر: افتراض ضرورة عمياء في المادَّة.

وما دُمْنا أمام افتراضين، ولا نملِك أيَّ مُبرِّر مُسبَق لترجيحِ أحدهما على الآخر، فيجب أنْ نُقسِّم رقم اليقين (= الواحد) عليهما بالتساوي، فتكون قيمة كلّ واحد منهما خمسين في المائة. ولمَّا كانت الاحتمالات التي هي في صالحِ فرضيَّة الصَّانع الحكيم مترابطة ومشروطة، والاحتمالات التي هي في صالحِ فرضيَّة الضَّرورة العمياء مستقلَّة وغير مشروطة، فالضَّرْبُ يُؤدِّي باستمرار إلى تضاؤُلٍ شديدٍ في احتمالِ فرضيَّة الضَّرورة العمياء، وتصاعُدٍ مستمرٌ في احتمالِ فرضيَّة الصَّانع الحكيم».

وبعد أنْ شرَحَ السيِّد الصَّدْر بنحوٍ واضح، سبيل تجاوز المشكلتين السَّابقتين، علَّقَ قائلاً: «والذي لاحظْتُهُ بعد تتبُّعٍ وجهد، أنَّ السَّببَ الذي يجعل الدَّليل الاستقرائي العِلْمي لإثباتِ الصَّانع تعالى، لا يلقى قَبولاً عاماً على صعيدِ الفكر الأوروبي، ويُنْكِرُهُ فلاسفة

كبار - من أمثال رَسِل - هو عدم قدرة هؤلاء المُفكِّرين على التغلُّب على هاتينِ النُّقطتين اللَّتين أشرنا هنا إلى الطريقة التي يتمّ التغلُّب عليهما»[1].

هذا هو دليل النَّظْم كما عرضَهُ السيِّد الصَّدر في كتابه موجز *في أصول الدِّين*. بإمكان الباحث الراغب بالتوسُّع والتعمُّق في هذا الدَّليل ومنهجِهِ، أنْ يراجع كتاب *الأُسُس المنطقيَّة للاستقراء*.

اعتراض هيوم على دليل النَّظْم:

دافيد هيوم أثارَ في كتابهِ *محاورات في الدِّين الطَّبيعي*[2] سلسلة من الاعتراضات على دليلِ النَّظْم. ثمَّ تشبَّثَ بتلكَ الاعتراضات كثيرٌ من الفلاسفة الغربيين ـ وما زالوا ـ لرفض دليل النَّظْم.

---

(1) من أجل التوسع والتعمق في كيفية تطبيق مناهج الدليل الاستقرائي لإثبات الصانع مع التغلُّب على هاتين النقطتين، يمكن أنْ يراجع كتاب ***الأسس المنطقية للاستقراء***، *ص403 ـ 413*.
صعوبة العجز عن تحديد الكسْر الرياضي:
طرَحَ البعض إشكالاً يتعلَّق بمحاولة إثبات الصَّانع الحكيم على أساس حساب الاحتمالات، يتلخَّص بأنّا في مثل هذه المحاولة نحنُ عاجزون عن تحديد قيمة الكسْر تحديداً رياضيّاً دقيقاً؛ كيف نُحدِّد قيمة البسط والمقام؟ وإنْ كُنّا عاجزين عن ذلك، فلا يمكن تفضيل فرضيَّة الصَّانع الحكيم على أي فرضيَّة منافسة.
السيِّد الصَّدْر استطاعَ تجاوز هذه الصُّعوبة، حيثُ وضَعَ قاعدةً منطقيَّة لتقييم احتمال العضو الواحد في مجموعات العِلْم الإجمالية التي لا نملك فكرة عن عدَدِها تقييماً نسبياً. معترفاً بأنَّ التَّحديد المطلق لهذه القيمة غير ممكن.
قال الصَّدْر: لكي نُحدِّد القيمة النهائية لاحتمال الفرضيَّة الأولى فعلاً (= فرضيَّة الصَّانع الحكيم)، لا بدَّ من ضرْب عدد أطراف العِلْم1 بعدد أطراف العِلْم2. وطرح الحالات غير المحتملة، وتحديد القيمة النهائية على أساس العِلْم الثالث الحاصلِ بالضَّرْب. ولكن هذا يُواجه صعوبة كبيرة، وهي أنَّنا لا نعرف عدد أطراف كلٍّ من العِلْمين، فكيف نستطيع أنْ نُحدِّد عدد أطراف العِلْم الثالث، وبالتالي نُحدِّد القيمة النِّهائية؟
بهذا الصَّدد يجب أنْ نضَع قاعدةً لتقييم احتمال العضو الواحد في مجموعات العِلْم الإجمالية التي لا نملك فكرة عن عدَدِها. والواقع أنَّ التَّحديد المطلق لهذهِ القيمة غير ممكن، لأنَّه يتوقَّف على استخراج الكَسْر الذي يُعبِّر مقامُهُ عن عدد أطراف العِلْم ويُعبِّر بسْطُهُ عن واحد، وما دُمْنا لا نعرف عدد أطراف العِلْم فسوف يكون المقام في الكَسْرِ مجهولاً، ومع الجهلِ بذلك يتعذَّر التَّحديد المطلق لقيمةِ العضو الواحد. ولكن يمكن التَّحديد النسبي لهذه القيمة، أي معرفة أنَّها تساوي أو أكبر أو أصغر من قيمةٍ أخرى».
ثمَّ ينطلق الصَّدْر لبيان هذه القاعدة للتَّحديد النِّسبي لقيمة الكسْر على أساس علاقة المساواة أو أكبر أو أصغر، ولا أجد من المناسب استعراضَها لأنَّها ستُدخِل القارئ في تعقيدات هو في غنى عنها، وبمقدورِهِ الرُّجوع للكتابِ للاطلاع التفصيلي على هذه القاعدة.
راجع تفاصيل هذه القاعدة: محمد باقر الصَّدْر، الأسس المنطقية للاستقراء، القسم الرابع «المعرفة البشرية على ضوء المذهب الذاتي»، تحت عنوان عام «الاعتقاد بالفاعل العاقل»، وعنوان فرعي «إثبات الصانع بالدليل الاستقرائي»، ص406 ـ 408.

(2) ***Dialogues Concerning Natural Religion.***

من أهم تلك الاعتراضات، الاعتراض القائل أنَّ دليلَ النَّظم قائمٌ على أساسِ التَّمثيل والتَّشبيه[1]. والتَّمثيلُ والتَّشبيه ـ كما هو معروفٌ في عِلم المنطق ـ لا يُعتبرُ أساساً منطقيّاً صلباً في الاستدلال.

يقولُ هيوم: لبيانِ تهافُت دليل النَّظْم، نضَعُهُ في القياس التالي:

الآلات الصّناعية أنْتَجَها عقلٌ مُدبِّر

العالَمُ يشبَهُ الآلات الصّناعية

إذاً العالَمُ أنْتَجَهُ عقلٌ مُدبِّر

من هذا القياس، يتَّضح أنَّ دليلَ النَّظْم قائمٌ على أساسِ تَّشبيه العالَم بالآلاتِ الصّناعية. . . وهو تشبيهٌ ضعيفٌ للغاية، فثمَّة فرقٌ كبيرٌ بين الآلاتِ المُصطنعة والعالَم الطبيعي. وإنْ كان للآلةِ المُصطنعة صانِعٌ بالضَّرورة، فهذا لا يعني أنَّ للعالَم الطبيعي صانِعاً.

ثمَّ جاء الفيلسوف واللاهوتي البريطاني وليام بايلي[2] (1743 ـ 1805)، واستخدمَ *مثال السَّاعة*[3] الشَّهير لإثبات وجود الصَّانع الحكيم؛ فكما أنَّ السَّاعة تنطوي على تعقيدٍ داخلي في نظامِها، يحكي عن مصمِّم بارع، كذلك الكون ينطوي على تعقيدٍ في أنظمتهِ، يحكي عن وجودِ صانع ومصمِّم بارع.

حاليّاً يرى بعضُ المُلْحدين، كعالم الأحياء البريطاني ريتشارد دوكِنز[4] (1941ـ. . .) أنَّ فكرةَ الانتقاء الطَّبيعي التي طرحَها دارون، تدْحَض ساعة وليام بايلي. لذا كتب دوكنز كتاباً بعنوان *صانِع السَّاعات الأعمى*[5]، مُدَّعياً أنَّ عملية الانتقاء الطَّبيعي عمياء لا غرضَ لها، وهي بمثابةِ صانِع ساعات أعمى، أوجدَ هذا النَّظْم في الكون. وبالتالي لسنا بحاجةٍ لافتراض صانِع حكيم؛ لأنَّ دليلَ النَّظْم يقومُ على أساس التَّشبيه بين الآلاتِ الصّناعية والعالَم، كما ذكرَ هيوم.

للإجابةِ على اعتراض هيوم أقول:

---

(1) قياس التشبيه هو إسراءُ حُكم شيء لشيءٍ آخر لمجرد المشابهة بينهما، فمثلاً نقول: بما أنَّ الحيتان تشبه الأسماك، وبما أنَّ الأسماك تبيض، إذاً الحيتان تبيض أيضاً!! والواقع أنَّ الأسماك تبيض، والحيتان تلِدْ ولا تبيض. ويعبّر عن قياس التشبيه في الفقه بـ«القياس».

(2) William Paley.

(3) Watchmaker analogy.

(4) Ritchard Dawkins.

(5) ***The Blind Watchmaker.***

إنَّ دليلَ النَّظم غيرُ قائم على أساس قياس التَّشبيه أصلاً، وإنَّما هو قائمٌ على أساس الرَّبط بين *النَّظم* من ناحية ووجود *طرف له عِلْمٌ وقدرة* من ناحية أخرى. فالإنسان لا يُمكِنهُ أن يمنع ذهنَهُ من الانتقال من *النَّظم* إلى *الطَّرفِ العالِم القادِر*. وبقدَرِ ما يكونُ النَّظمُ دقيقاً ومُتقناً ومُحكَماً، يكونُ الانتقالُ الذِّهني أسرع، والإيمانُ بالرَّبطِ بينَهُما أقوى وأعمق.

هذا الرَّبط قد يُفهم على أساس مبدأ السببيَّة العام، الذي يقول «لكلِّ حادثة سبباً». فكما أنَّ لكلِّ حادثة سبباً، كذلك الحوادث بمجموعها، والتوافقات بأسرها، لا بدَّ أنْ يكون لها سببٌ. فالتوافق في أيِّ حادثة قد يكون صُدْفة، لكن مع تكرُّر التوافقات، ينخفض احتمال الصُّدْفة، حتى نصِل ـ وفق حساب الاحتمالات ـ إلى قناعة كاملة بأنَّ وراء تلك التوافقات سبباً.

وقد تعترض بأنَّ مبدأ السببيَّة العام، منتزعٌ من الحوادث الجزئية الحسيَّة، وبالتالي لا يمكن تطبيقُهُ على الحوادث ككُل، والانتقال من العالَم الحسِّي إلى سببٍ يقف وراء العالَم الحسِّي. وربما هذا هو جوهر اعتراض هيوم.

والجواب: موقِفي من مفهوم السَّبب والمُسبَّب ينطلق من نظريةٍ مُحدَّدةٍ في المعرفة، عُرفَت بـ«نظرية الانتزاع». هذه النَّظرية تُفسِّر بنحوٍ دقيق انبثاق جميع التصوُّرات (أو المعقولات) في الذِّهن البشَري، وشرْحُها يخرُج عن نطاق موضوعنا، لكن على نحوِ الاختصار يمكن القول ما يلي:

التصوُّرات (أو المعقولات) الذِّهنية تنقَسِم إلى قِسْمَيْن: تصوُّرات (أو معقولات) أوَّليَّة، وتصوُّرات (أو معقولات) ثانوية. التصوُّرات الأولية هي الأساس التصوُّري للذِّهن البشَري، وتتولَّد هذه التصوُّرات من الإحساس بمحتوياتها بصورةٍ مباشرة. فنحنُ نتصوَّر الحرارة لأنَّنا أدركناها باللَّمس، ونتصوَّر اللَّون لأنَّنا أدركناهُ بالبَصَر، ونتصوَّر الحلاوة لأنَّنا أدركناها بالذَّوق، ونتصوَّر الرائحة لأنَّنا أدركناها بالشَّم. وهكذا جميع المعاني التي نُدْركها بحواسِّنا، فإنَّ الإحساس بكلِّ واحدٍ منها هو السَّبَب في تصوُّرِهِ ووجود فكرة عنه في الذِّهن البشَري.

وتتشكَّل من هذه المعاني القاعدة الأوَّليَّة للتصوُّر، ويُنْشئ الذِّهن بناءً على هذهِ القاعدة التصوُّرات الثانوية. فيبدأ بذلك دور الابتكار والإنشاء، وهو الذي نصطلِح عليه بلفظ «الانتزاع»، فيُولِّد الذِّهن مفاهيم جديدة من تلكَ المعاني الأوَّليَّة. وهذه المعاني الجديدة خارجة عن طاقة الحسّ، وإنْ كانت مُستنبطة ومُستخرجة من المعاني التي قدَّمَها الحس إلى الذِّهن والفِكْر.

هذه النَّظرية تتَّسق مع البرهان والتَّجربة، ويُمكِنُها أنْ تُفسِّر جميع المفردات التصوُّرية تفسيراً متماسكاً.

وعلى ضوء هذه النَّظرية، نستطيع أنْ نفهَم كيف انبثَقَت مفاهيم من قبيلِ السَّبَب والمُسبَّب في الذِّهن البشَري. فهذه المفاهيم، هي مفاهيم انتزاعية يبتكرها الذِّهن على ضوء المعاني المحسوسة، فنحنُ نحُسُّ مثلاً بغليان الماء حين تبلغ درجة حرارته مائة، وقد يتكرَّر إحساسُنا بهاتين الظَّاهرتين (الغليان والحرارة) آلاف المرات، ولا نحُسُّ بسببيَّة الحرارة للغليان مطلقاً، وإنَّما الذِّهن هو الذي **ينتزع مفهوم السببيَّة** من الظَّاهرتين اللَّتين يُقدِّمهما الحسّ إلى مجال التصوُّر[1].

بعبارةٍ أخرى، التصوُّرات الأولية مأخوذة من الحسِّ مباشرة، في حين أنَّ التصوُّرات الثانوية منتزعة من التصوُّرات الأولية. ومن خلال هذه التصوُّرات الثانوية المنتزعة نتعرَّف على العالَم. ومن دونِها لا يمكن أنْ تتحقَّق للإنسان معرفة.

ونحنُ في دليلِ النَّظم، نربُط بين *النَّظْم* من ناحية، ووجود *طرَفٌ له عِلْم وقُدرة* من ناحيةٍ أخرى، فيكون **الطَّرَف الذي لهُ عِلْم وقُدْرة هو السَّبب، والنَّظْم هو المُسبَّب**. وطالما أنَّ السببيَّة من التصوُّرات الثانوية، إذاً لا يرد ما ذكرَهُ هيوم.

أيضاً، الرَّبط بين *النَّظْم* من ناحية، ووجود *طرف له علم وقدرة*، قد يُفهم بلغة أخرى، نتفادى فيها مفهوم السببيَّة. فيُقال مثلاً إنَّ افتراض وجود طرَف لهُ عِلْم وقُدْرة هو الذي يُفسِّر هذا النَّظْم. فنحنُ في معارفنا البشرية إنْ واجهنا ظاهرة معينة، نقوم بالبحث عن تفسيرٍ لهذه الظاهرة. ودليلُ النَّظْم هو أفضل تفسير لتلك السِّلسلة الكبيرة جدّاً من التوافقات في العالَم، التي لا يمكن تفسيرُها على أساس الصُّدْفة.

إذاً دليلُ النَّظْم غير قائم على أساس قياس التَّشبيه، كما ادَّعى هيوم، وإنَّما على أساس الرَّبْط بين *النَّظْم* ووجود *طرَف لهُ عِلْم وقُدْرة*. هذا الرَّبْط يُمكن أنْ يُفهَم انطلاقاً من البحث عن سببٍ لهذا النَّظْم، ويُمكن أنْ يُفهَم انطلاقاً من البحث عن تفسيرٍ لهذا النَّظْم.

نعم، قد يشتبِهُ الإنسان في الطَّرف العالِم القادِر، فيتصوَّر طرفاً ما (وليكُن أ) أنَّهُ هو الذي يقِفُ وراءَ النَّظم، في حين أنَّ من يقِف وراءَ النَّظم هو طرفٌ آخر (وليكُن ب). فيتصوَّر مثلاً ـ كما تصوَّر بعض الفلاسفة المسلمين ـ أنَّ مؤلِّف كتاب *أثولوجيا* هو

---

(1) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، ط2، 1998، بيروت، ص61 ـ 62. لمزيد من العمق راجع: المطهري، شرح المنظومة، بحث «المعقولات الأولية والمعقولات الثانوية».

أرسطو، ثم يتبيَّن له بعد ذلك أنَّ مؤلِّفَ الكتاب هو أفلوطين لا أرسطو. لكنه لا يشكُّ أبداً أنَّ وراء هذا الكتاب ـ العميق والمُتميِّز ـ عقلية جبَّارة كتبَتْهُ.

لذا عندما ينسِبُ الملاحدة هذا النَّظْم والتَّعقيد إلى الطَّبيعة، أقولُ لهم: إنَّكُم في النِّهاية نسبتُم النَّظْمَ إلى طرفٍ ما، سمَّيتموهُ «الطبيعة» أو «التطوُّر» أو «الانتقاء الطَّبيعي»، ونحنُ نرى أنَّ الطَّرفَ الصَّحيح الذي يقِفُ وراءَ النَّظْم هو وجود سارٍ في الطَّبيعة يتَّصِفُ بالعِلْم والقُدْرةِ والحِكمة، نُعبِّر عنه بـ «الصَّانع الحكيم» (كما هو معروف في أدبياتنا)، أو «المُصمِّم الذَّكي» (كما هو معروف في الأدبيات الغربية المعاصرة).

وعندما يستعينُ أنصارُ دليل النَّظْم بمثال السَّاعة كما فعل بايلي، أو بمثالِ الكتاب أو البِناء أو السيَّارة أو غير ذلك مما يقِف خلفَهُ البشر، فلا يريدونَ بذلكَ أنْ يقولوا: «كما أنَّ البشر يقِفونَ وراءَ مصنوعاتِهم، فإنَّ الله يقِفُ وراءَ العالَم»، بل يريدون أنْ يقولوا: «كما أنَّ الذِّهن ينتقِلُ من السَّاعة إلى الصَّانع، ومن الكتابِ إلى المؤلِّف، كذلك ينتقِلُ الذِّهنُ من العالَمِ إلى الله، لأنَّ الذهنَ مُصمَّمٌ على أنْ ينتقل من الأثرِ إلى المؤثِّر، ومن بعضِ صفات وخصوصيات الأثَر إلى بعضِ صفات وخصوصيات المؤثِّر»، سواء اعتبرنا هذا الانتقال هو بحثٌ عن سببٍ، أو بحثٌ عن تفسير[1].

إذاً لا مفرَّ من القبول بحقيقةِ أنَّ الذهنَ مصمَّمٌ على هذا النحو، إلَّا أنْ يرفض الإنسان طبيعتَهُ البشريَّة، ويتخلَّى عنها، ويُصبِح كالسوفسطائيين الذين يشُكُّون ـ نظريّاً ـ في العالَم الخارجي، ولا يستطيعون ترجمةَ هذا الشَّك ـ عمليّاً ـ في حياتِهم. كذلك إدراك الإنسان لهذا العالَم؛ بإمكانه أنْ يُفكِّكَ نظريّاً بين العالَم والصَّانع الحكيم، لكن من النَّاحية العمليَّة بمُجرَّد أنْ يلتفت إلى عُمق النَّظْم في العالَم، سينتقِل ذهنُهُ إلى ذلك الوجود السَّاري في الكون، الذي يتَّصِفُ بالعِلْم والقُدْرةِ والحِكمة.

الملاحدة ـ أمثال دوكنز ـ تنتقلُ أذهانُهُم قهراً من النَّظْم أو التعقيد الموجود في العالَم إلى ما يُعبِّرون عنه بـ «تطوُّر الطَّبيعة» أو«الانتقاء الطَّبيعي». إذاً انتقالُ الذِّهن من

(1) والحال ذاته ينطبق على المشكلة الفلسفية المعروفة بـ«عقول الآخرين»، فنحنُ مضطَّرون لافتراض عقول لدى الآخرين، طالما أنَّ كلامهم وسلوكهم كلُّه يدُلُّ ـ بحساب الاحتمالات ـ على وجود جهة مركزية مُدركة تُنظِّم هذا الكم الكبير من الكلام والسُّلوك. ولا يمكن القول بأنَّ افتراض عقول لدى الآخرين هو مجرَّد قياس تشبيه، فكما أنَّ لدينا عقولاً، لذا افترضنا أنَّ للآخرين عقولاً أيضاً... لا، ليس الأمر كذلك. بل الصَّحيح أنْ يُقال إنَّ هذا الكم الكبير من التوافق والانسجام في كلام وسلوك الآخرين لا يمكن تفسيرُهُ إلا بافتراض وجود عقول لديهم.

الظَّواهر والمعطيات، إلى البحث عن سبَبٍ أو فرضيةٍ تُفسِّر تلكَ الظَّواهر والمعطيات، أمرٌ لا يُمكِنُ التخلُّص منه، وهو جوهرُ دليل النَّظْم. لكن يبقى الكلام مع الملاحِدة في أنَّ فرضية الانتقاء الطَّبيعي ـ لو صحَّت ـ هل تكفي لتفسير النَّظْم والتعقيد في العالَم؟ أم نحنُ بحاجةٍ لافتراضِ صانع حكيم له قصْدٌ وغرضٌ من الانتقاء الطَّبيعي؟

توجد نقطة أخرى بالغة الأهمية، تكمُن في التمييز بين نحوين من التَّعْقيد: التَّعقيد والتَّركيب الفوضوي، والتَّعْقيد والتَّركيب المُنظَّم. إذا رأينا ورقةً، طُبِعَت عليها الأحرُف بشكلٍ عشوائي وفوضوي. هنا يوجَد تعقيد، ولا بُدَّ أن يكونَ وراءَ هذا التَّعْقيد سبب، لكن هذا التَّعْقيد لا يحكي عن سببٍ حكيم واع. لكن لو رأينا ورقةً، طُبِعَت عليها الأحرُف بشكلٍ متناسقٍ للغاية، وكانت تنطوي على قصيدةٍ شعرية في غايةِ الرَّوعة والجمال. فهنا يوجد تعقيد، لكنَّهُ تعقيدٌ مُنظَّم، يحكي عن شاعرٍ مُبدع. مفهوم التَّعْقيد والتَّركيب المُنظَّم هو ذاته المفهوم الذي أطلَقَ عليه الأميركي وليام ديمْبسْكي[1] (1960ـ. . .) اسم «التَّعْقيد المُتفرِّد»[2]. وقد نجَحَ الفيلم الشَّهير *التَّواصُل*[3] في تقريب هذا المفهوم للأذهان.

يدور فيلم *التَّواصُل* حول جهود عالمة الفضاء إيلي آرواي[4] للتَّواصُل مع حياةٍ ذكيَّةٍ خارجَ الأرض، وذلكَ من خلال عملها في مؤسسةٍ حقيقيةٍ مهتمَّة بذلك، تُعرَف باسم «برنامج سيتي» SETI Programme[5]. ومن بين آلاف الإشارات التي استقبلَتْها إيلي من الفضاء الخارجي، إشارة اعتبرَتْها صادرة عن كائنات ذكية، لأنَّها كانت تحمل إحدى بصمات التصميم والنَّظْم؛ كانت تتَّسم بالتعقيد المتفرِّد. لقد كانت الإشارات عبارة عن تكرار للأرقام الأوَّلية[6] الواقعة بين (2) و (101). كانت الإشارة على هيئة:

11 ـ 111 ـ 11111 ـ . . 1111111. وهكذا.

---

(1) William Dembski، مفكر أميركي متعدد التخصُّصات: رياضي، عالم أحياء، فيلسوف، يُعتبر من أبرز أعلام حركة التصميم الذكي، التي أشرت لها سابقاً.

(2) Specified Complexity.

(3) Contact للمخرج العالمي Robert Zemeckis وقصة عالم الفضاء كارل ساجان، والفيلم من إنتاج عام 1997.

(4) Eillie Arroway.

(5) The Search for Extraterrestrial Intelligence

(6) الأرقام الأولية هي الأرقام التي لا تقبل القسمة إلا على نفسها أو على 1، مثل: 2، 3، 5، 11، . . . . 97، 101، . . . .

لقد اعتبرت إيلي وزملاؤها الباحثون أنَّ هذه الإشارات لا تصدُر بالصُّدفة، وذلك لخاصيتين فيهما:

الخاصيَّة الأولى: هذه الأرقام ليست مجرد تكرار رياضي مباشر، فهي ليست مثل (6، 8، 10) التي هي تكرار لـ (2)، ولا مثل (80، 90، 100) التي هي تكرار لـ (10). فالأرقام الأوَّلية لا يعتمد بعضُها على بعض رياضياً... لذا هي متفرِّدة[1].

الخاصيَّة الثانية: كانت الإشارة تكراراً لتتابع طويل من الأرقام لا يمكن وقوعه مرة أخرى بالصُّدفة، هذا التتابع ليس تكراراً لـ 2، 3، 5 فقط مثلاً، ولذا فهو تكرار مُعقَّد[2]، والمقصود بالمُعقَّد هنا أنَّ حدوثه بالصُّدفة غير محتمل[3].

اجتماع التفرُّد مع التعقيد هو التعقيد المُتفرِّد SC، الذي هو من بصمات التصميم والنَّظْم[4]، الذي لا يوجد إلَّا من خلال الذكاء[5].

خذ مثلاً آخر للتعقيد المُتفرِّد حتى يتَّضح هذا المفهوم. تأمَّل هذه المجموعات الثلاث من الحروف:

- THE THE THE THE THE THE THE THE THE THE THE THE.
- XGOENAODIWGTNHPLXCVWQIZIDLREYPTRMNSTEJKI.
- THIS SENTENCE CONTAINS VALUABLE INFORMATION.

حروف المجموعة الأولى:

1. لها نمط مُتفرِّد[6]، إذ ليس بين T، H، E علاقة رياضية.
2. وهي غير مُعقَّدة[7]، إذ يمكن تكرارها بالصُّدفة.
3. وتحمل معنى بسيطاً.

حروف المجموعة الثانية:

1. مُتفرِّدة، ليس بين الحروف علاقة رياضية.

---

(1) Specified.
(2) Complex.
(3) Improbable.
(4) Design.
(5) Intelligence.
(6) Specified pattern.
(7) Not complex.

2. مُعقَّدة، لا يُتوقَّع تكرارها بالصُّدفة.

3. لا تحمل أي معنى.

حروف المجموعة الثالثة:

1. مُتفرِّدة، مُعقَّدة، تحمل معنى مركباً.

2. تتميَّز بالتعقيد المُتفرِّد.

3. تُعبِّر عن ذكاء.

تصوَّرْ أنَّ إيلي وزملاؤها في مركز أبحاث سيتي قد استقبلوا تكراراً لتتابع قصير غير مُعقَّد من الأرقام الأولية (2، 3، 5) مثلاً. هل تستطيع إيلي أنْ تدَّعي أنَّ هذه الإشارات صادرة من ذكاء خارج الأرض؟ بالتأكيد لا، لأنَّ هذه الإشارات ليست مُعقَّدة بالقدر الذي يمنع من تكرارها بالصُّدفة. أما تكرار تتابع طويل من الأرقام الأولية من 2 إلى 101 فشيءٌ آخر.

لذلك عندما استقبل علماء مركز أبحاث سيتي الرِّسالة في فيلم الاتصال، صاحوا قائلين: «إنَّها ليست تشويشاً، إنَّها ذات بُنْية ما»[1]. وهذا تماماً ما نلاحظه في ظواهر الكون الطبيعية، والكائنات الحيَّة، وغيرها من الأشياء الذي يعكس كلٌّ منها مفهوم التعقيد المُتفرِّد[2].

في المقابل، المُلْحدون المعاصرون ـ أمثال دوكنز ـ لا يُنْكرون وجود التَّعقيد في الكون، ولا يُنْكرون التنوُّع البديع فيه، بل يتحدَّثون عن روعةِ الانتقاء الطَّبيعي. ويزعمون أنَّ الانتقاء الطَّبيعي على خطٍ طويل بمقدورهِ أنْ يوجد هذا التَّعقيد المُنظَّم! سأُناقش هذا الزَّعم عندما أصِل لنظريَّة دارون.

وفي بعض الأحيان، يُنْكر الملاحدة النَّظم في الطَّبيعة، ويتحدَّثون عن قسوة الطَّبيعة ووحشيَّتَها في صراعِ الكائنات الحيَّة من أجل البقاء، ويستنتجون من ذلك عدم وجود غرَض وغاية. . .هنا نكونُ قد انتقلنا إلى الاعتراض الثاني لدافيد هيوم، الذي يتناول مشكلة *الشَّر*. دعونا ندرُس هذا الاعتراض.

الاستدلال بحسابِ الاحتمالات على عدَمِ وجود صانع حكيم!

بعدَ أنْ تعرَّف القارئ على دليل النَّظم عند السيِّد الصَّدر، الذي وظَّف حساب

---

(1) This is not a noise. This has a structure.

(2) عمرو شريف، كيف بدأ الخلق، ص221 ـ 223.

الاحتمالات للاستدلال على وجود الصَّانع الحكيم، قد يُفاجأ إذا علِمَ أنَّ بعض الملاحدة في العالَم الغربي حاولوا الاستدلال بحساب الاحتمالات على عدم وجود صانع حكيم!

خُذْ على سبيلِ المثال المحاولة المعروفة للفيلسوف الأميركي وليام روي[1] (1931ـ. . .)، الذي أثارت مقالته في مجلةِ *الفصليَّة الفلسفيَّة الأميركية* (أكتوبر/ تشرين الأول ـ 1979)، والتي تحمِلُ عنوان «مشكلة الشَّر وبعض ضُرُوب الإلحاد» جدَلاً واسعاً[2]. ومن لحظةِ نشر المقالة، توالَت المقالات تأييداً أو تفنيداً لتلكَ المحاولة. لكن كيفَ حاول أولئك ـ ومنهم روي ـ توظيف حساب الاحتمالات لتأييد فرضيَّة عدم وجود صانع حكيم؟ هنا، لن أدخُل في تفاصيلِ رياضيَّةٍ مُعقَّدة، بل سأكتفي بتوضيحِ الأساس الذي تقِف عليهِ كلُّ تلك المحاولات. تقِفُ هذه المحاولات على أساسِ مشكَلة فلسفيَّة معروفة بـ«مشكلة الشَّر».

وفي هذا المجال، يُمكن أن أؤكِّد بشكلٍ قاطع على أنَّ مشكلةَ الشَّر باتت عقبة رئيسية للإيمان بالله أمام الفِكر الغربي. دافيد هيوم هو أوَّل من أثار تلك العقبة في كتابهِ *محاورات في الدِّين الطَّبيعي*. ثمَّ قامَ مؤخَّراً بعض مفكري الغرب ـ كـ«روي» مثلاً ـ بإعادةِ صياغة الإشكال على منهج حساب الاحتمالات.

الآن، علينا أنْ نُميِّز تمييزاً حاسِماً بين محاولة السيِّد الصَّدْر الذي حاولَ الاستدلال على وجودِ الصَّانع الحكيم بحسابِ الاحتمالات، ومحاولة روي الذي حاولَ الاستدلال على عدمِ وجود صانع حكيم بحسابِ الاحتمالات .استدلالُ السيِّد الصَّدر ينهضُ لإثباتِ قضيةٍ واقعية تتحدَّث عن علاقةٍ موضوعية بين التوافُقات التي تُيسِّر الحياة للكائنات الحيَّة وفرضية وجود صانع حكيم. في حين أنَّ استدلال روي يستهدف إثبات قضية نفسيَّة تتحدَّث عن علاقةٍ ذاتية بين مسألة قِيَميَّة نِسبيَّة وفرضية وجود صانع حكيم. . . . وهذا فرْقٌ كبيرٌ وجوهري بين المعالجتين.

بعبارة أخرى، لا أحد يشكُّ في أنَّ ثمَّة «توافقات وانسجاماً في الكون يضمن حياة الكائنات الحيَّة» (يعني أحد طرفي العلاقة التي أرادَ الصَّدْر الاستدلال به على الطَّرف

---

(1) William Rowe.

(2) The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. ***American Philosophical Quarterly*** 16 (1979): 335-41. Reprinted in ***The Evidential Argument from Evil.*** Daniel Howard-Snyder, ed. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1996.

The Evidential Argument from Evil: A Second Look. ***The Evidential Argument from Evil.*** Daniel Howard-Snyder, ed. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1996.

الآخر)، لكن الحديث عن «وجودِ شرٍّ مُطلَق» (يعني أحد طرفي العلاقة التي أرادَ روي الاستدلال به على الطَّرف الآخر) مثارُ جدَلٍ فلسفيٍّ كبير.

على أيِّ حال، يُمكِنُ تلخيص الاستدلال القائم على مشكلة الشَّر في النِّقاط التَّالية:

1. إذا كانَ اللهُ موجوداً، فهو كُلِّيُّ القُدْرَة (= على كلِّ شيءٍ قدير)، وكُلِّيُّ العِلْم (= بكلِّ شيءٍ عليم)، ويتَّصِفُ بكلِّ الكمالات الأخلاقية (كالعَدل والرَّحمة والمحبَّة للخَلق).
2. إذا كانَ اللهُ كُلِّيُّ القُدرَة، فلا بُدَّ أنْ تكون لديهِ القُدرَة على دفعِ الشَّر عن العالَم.
3. إذا كانَ اللهُ كُلِّيُّ العِلْم، فهو يعلَمُ متى يُوجَدُ الشَّر.
4. إذا كانَ اللهُ متَّصِفاً بكلِّ الكمالات الأخلاقية، فلا بُدَّ أنْ تكون لديهِ الرَّغبة لدفعِ كلِّ شَرٍّ في العالَم.
5. الشَّرُّ موجودٌ.
6. إذا كانَ الشَّرُّ موجوداً واللهُ أيضاً موجوداً، فإذاً إما أنَّ اللهَ ليست لديهِ القُدرَة على دفعِ الشَّر، أو أنَّهُ لا يعلَمُ متى يُوجَدُ الشَّر، أو ليست لديهِ الرَّغبة على دفعِ الشَّر.
7. إذاً اللهُ غيرُ موجود.

يقومُ هؤلاء بإعادةِ صياغة هذهِ النِّقاط بنحوٍ ينسجم مع حساب الاحتمالات، فيُصبحُ كلُّ شرٍّ في هذا العالَم قرينةً وشاهداً على أنَّ اللهَ غيرُ موجود. فمثلاً كلُّ زِلزالٍ أو بُركانٍ أو سَيْلٍ يحدُثُ في هذا الكون ـ ويتسبَّب في إزهاق أرواح وممتلكات ومعاناة النَّاس ـ ما هو إلَّا قرينة على أنَّ الله غير موجود!! لأنَّهُ شاهدٌ جديد إما على عدم قُدرَةِ الله على دفع الشَّر، أو عدم عِلمِهِ المُسبَق بوقوع الشَّر، أو عدم رغبتِهِ لدفعِ الشَّر.

لا أريدُ هنا أنْ أتحدَّث عن عجْز أصحاب هذا الاستدلال عن رُؤيةِ النَّظْم والجمال والاتساق السَّاري في الكون ﴿فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ﴾[1]، وعجْزُهُم عن الالتفات إلى النِّعم الإلهية الكثيرة ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآ﴾[2]. ذلكَ الجمال وتلكَ النِّعم التي تُمثِّل قاعدةً، ولم تنفتَّح قريحةُ استقرائِهِم إلَّا على شرورٍ تُعتبرُ استثناءً من تلكَ القاعدة، بل هي بنظرةٍ أدق ليست استثناءً وإنما شاهدٌ إضافيٌّ على ذلكَ الجمال والاتساق.

لا أريدُ أنْ أُفنِّد أوجُه القُصُور في تلكَ المحاولة، التي لم تفهم معنى كوننا مُلْكاً

(1) سورة الملك، الآية 3.
(2) سورة النحل، الآية 18.

للهِ، ولم تتذوَّق طعم العبودية له، بل سأتوجَّه مباشرةً إلى النِّقاط السَّابقة، لأكشِفَ بعض أوجُه سوء الفهم الذي وقعَ فيه هؤلاء، وأعترِفُ منذُ الآن بأنَّها ملاحظات سريعة تتطلَّبُ شرحاً مفصَّلاً يمكِنُ أنْ يجِدهُ القارئ في كتابِ *العدل الإلهي* للشيخ المُطهَّري، وسبقَ أنْ تناولت مشكلة الشَّر بالتَّفصيل، في دروسٍ مسجَّلة تشرحُ هذا الكتاب.

1. فيما يتعلَّق بالنُّقطةِ الأولى، أقول: نعم، اللهُ بدون شك كُلِّيُّ القُدْرَة ويتَّصِفُ بكلِّ الكمالات الأخلاقية. لكن إنْ لم يقُم كُلِّيُّ القُدرَة بفعلٍ ما، فقد يكونُ ذلك بسبب قُصُور في قابليةِ القابِل، وليس قُصُوراً في فاعليةِ الفاعِل. إنَّ التساؤُلَ حولَ قُدرةِ الله على خَلْقِ عالَم خالٍ من الشَّر يُضاهي التَّساؤُل حول قُدرتِهِ في أنْ يجعل العدد ثلاثة سبعة، والعدد سبعة ثلاثة، بشرط أنْ تبقى الثَّلاثة ثلاثة والسَّبعة سبعة!! ويُضاهي التَّساؤل حولَ قُدْرتِهِ في أنْ يجعلَ الإنسانَ حصاناً، والحصانَ إنساناً، بشرط أنْ يبقى الإنسانُ إنساناً والحصانُ حصاناً!!

2. فيما يتعلَّق بالنُّقطةِ الأولى أيضاً، أقول: نعم، اللهُ بدون شك كُلِّيُّ العِلْم ويتَّصِفُ بكلِّ الكمالات الأخلاقية. لكن إنْ لم يقُم كُلِّيُّ العِلم بفعلٍ ما، فقد يكونُ ذلكَ بسببِ مُعطيات وتفاصيل ومصالح هو يعرِفُها ونحنُ غيرُ مُطَّلعين عليها، طالما أنَّا لسنا كُلِّي العِلْم وافترضنا أنَّهُ كُلِّيُّ العِلم. في حياتِنا اليومية، مراراً وتكراراً اعترضنا على قرارات اتُّخِذَت، ثمَّ اقتنعنا لاحقاً بصحَّة تلك القرارات بعد أنْ توفَّرت لدينا معطيات جديدة، لم تكن معروفة من قبل.

3. فيما يتعلَّق بالنُّقطةِ الثَّانية، أقولُ: نعم، اللهُ كُلِّيُّ القُدرَة، ولديهِ القُدْرة على دفع الشَّر عن العالَم، ولكن الكونُ مترابطٌ لا يقبَل التَّفكيك ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ﴾[1]، فلا يُمكِنُ أبداً تفكيك الخير عن الشَّر، وافتراضُ التَّفكيك هو افتراضٌ طفوليٌّ يتعامَل مع الكون وكأنَّهُ مركَّبٌ بطريقةٍ اعتبارية. هذا الافتراض يشبه المطالبة بتفكيك ذرَّة الأوكسجين عن الماء بشرط أنْ يبقى الماءُ ماءً!![2]

4. فيما يتعلَّق بالنُّقطةِ الثَّالثة، لا توجَد لديَّ عليها ملاحظات.

5. فيما يتعلَّق بالنُّقطة الرَّابعة، أقولُ: نعم، اللهُ بدون شك متَّصِفٌ بكلِّ الكمالات

---

(1) سورة القمر، الآية 50.

(2) الماء من الناحية الكيميائية يتكون من ذرة أوكسجين وذرتين هيدروجين، وإن تمَّ فصل ذرة أوكسجين عن ذرتي الهيدروجين فلن يبقى الماء ماء. إذاً قوام الماء مزيج من هذين العنصرين.

الأخلاقية، ولا يريدُ لعبادِهِ إلّا كلّ خير، ولكن ما يبدو خيراً على المدى القصير قد يكونُ شرّاً على المدى الطّويل، والعكسُ صحيح. ولهذا إنْ كانَ الطغاةُ يعتبرونَ أنَّ النِّعَم المُنزَلة عليهم خيرات فهم مخطئون، لأنَّها قد تكونُ استدراجاً على المدى الطَّويل ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾[1]. وإنْ كانَ بعضُ المؤمنين يعتبرونَ بعض البلاءات الواقعة عليهم شروراً فهم مخطئون، لأنَّها قد تكونُ مدْخلاً لخيراتٍ كثيرة ﴿فَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُواْ شَيْـًٔا وَيَجْعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[2]. فما نعتبِرُهُ شرّاً ليس كذلك على طولِ الخط وبالنسبةِ لكلِّ شيء.

6. فيما يتعلّق بالنُّقطةِ الخامسة، أقولُ: إنَّ الشَّرَّ بالمفهوم الفلسفي العميق ليسَ موجوداً بالذّات. لأنّا لا نقولُ عن شيءٍ ما إنَّهُ شرٌ إلّا لأمرين: أنْ يكونَ أمراً عدَميّاً أو مُستلزِماً للعدَم. فظواهرُ من قبيل العَمى والفقر مثلاً نعتبِرُها شرّاً، لكنَّها في الواقع أمورٌ عدَميَّة، لأنَّ العمى هو عدَمُ البَصَر والفَقرُ هو عدَمُ امتلاك المال، لا أنَّ الأعمى لديهِ صفةٌ وجوديةٌ تُسمى «العمى» أو أنَّ الفقيرَ يمتلِكُ شيئاً يُسمى «الفقر»! لا ليسَ الأمرُ كذلك. نعم، هناكَ أمورٌ موجودةٌ نعتبِرُها شرّاً، لكن إذا دقَّقنا النَّظر سوفَ نرى أنَّنا نعتبِرُها شرّاً لأنَّها مستلزمةٌ للعدَم. فمثلاً الزّلزال أو البُركان هي أمورٌ موجودةٌ ونعتبرُها شرّاً، لكن الزّلزال أو البُركان أمرٌ مفيدٌ جدّاً بالنسبةِ للأرض، لأنَّهُ يُخفِّف من احتباس الغازات الموجودة في باطنِها، وبالتالي يحفَظ الوجود البشري عموماً. نعم تلكَ الظّواهر هي شرٌّ بالنسبةِ للمُتَضرِّر منها، لأنَّهُ يستلزمُ إزهاقَ الأرواح وإتلافَ الممتلكات. طبعاً هذا لا يعني أنَّا نُنكِر الألم الحاصِل من تِلكَ الظَّواهر، فمن الطبيعي أنْ أتألَّم - ورُبَّما بشِدَّة - إنْ أصابني العمى أو ماتَ ولدي بسببِ زلزال، لكن هذا الألم لا يعني أنَّ ظاهرةَ العمى هي أمرٌ وجودي، أو أنَّ الزِّلزال هو شرٌّ بشكلٍ مُطلق بالنسبةِ لكلِّ شيء. هذا الألم هو شعورٌ نفسيٌّ ذاتيٌّ يُفترَض أنْ لا يأخُذ في التَّحليل الفلسفي حيِّزاً كبيراً.

7. فيما يتعلّق بالنُّقطة السَّادِسة، قُلتُ إنَّ الشَّرَّ يُعتبرُ شرّاً إما لأنَّهُ أمرٌ عدَميٌّ أو لأنَّهُ أمرٌ مستلزِمٌ للعدَم، وبالتالي بعضُ الظَّواهر التي تُعتَبَر شرّاً هي غير موجودة، وبعضُها الآخر هي موجودة، ووجودُها خيرٌ في أغلبِ الحالات، لكنَّها في حالاتٍ خاصَّة

---

(1) سورة آل عمران، الآية 178.

(2) سورة النساء، الآية 19.

قد تُؤدّي إلى ظواهر عدَميَّة، ومن هذهِ الجهة بالذَّات تعتبرُ شرّاً، بالتالي نحنُ نُؤكِّد على أنَّ الشَّرَّ ليس موجوداً بالذَّات وإنَّما موجودٌ بالتَّبَع. من ناحيةٍ أخرى، اللهُ موجودٌ، وقدرتُهُ مطلقة، لكن دفْعُ الشَّر الموجود بالتَّبَع لا يحدُث، لقصورٍ في فاعليةِ الفاعِلِ بل لقصور في قابليةِ القابِل، فالكون واحدٌ لا يقبَلُ التَّفكيك، وإرادةُ عدم بعض الشُّرور الموجودة بالتَّبَع يعني على الفور إرادةُ عدم كثير من الخيرات. تأمَّل في السُّؤال التالي: هل يمكن أنْ توجد النار ليكون لها خاصيَّة تدفئتك في الشِّتاء وطبْخ الطَّعام لك وإحراق القاذروات المُضِرَّة بك وفي نفسِ الوقت فاقدة لإمكانية أنْ تُحرِق بيتك؟!! أم أنَّ هذه الخواص مترابطة، والسَّماح بوجود النار، يعني السَّماح بأنْ تكون لها كل تلك الخواص معاً؟ وبالتالي إرادة عدَم حرْق بيتك بالنَّار يعني إرادة عدَم تدْفئتك في الشِّتاء وعدَم طبْخ الطَّعام. . .إلخ بالنَّار. اللهُ بطبيعةِ الحال يعلَمُ متى يوجد الشَّر بالتَّبَع، ويتَّصِفُ بكلِّ الكمالات الأخلاقية، ولكن أمرُ اللهِ ـ كما قُلْنا ـ واحدٌ لا يقبَلُ التَّفكيك.

8. فيما يتعلَّق بالنُّقطةِ السَّابعة، أقولُ: هذهِ النَّتيجة فاسدة، لوجودِ خلَلٍ في فهْم القُدْرَة الكُلِّية للهِ وتصوُّر أنَّها تشمل حتى ما هو ممتنعٌ بذاته، وافتراضِ أنَّ إرادةَ الله تقبل التفكيك، والتعامُلِ مع الكون وكأنَّهُ مُصمَّمٌ بنحوٍ اعتباري. إنَّ تلكَ النَّتيجة تستبطِنُ افتراضَ أنَّ الشَّر هو دائماً شر، والاعتقاد بأنَّ للشَّرِّ وجوداً[1].

وهكذا نرى أنَّ الاستدلال بحسابِ الاحتمالات على عدمِ وجودِ الله، هو مغالطة، تبتني على سوءِ فهمٍ شديد لطبيعةِ القُدْرَة الإلهية، وتركيب الكون، وحقيقة الشَّر.

الآن، بعد أنْ تناولتُ ـ باقتضاب ـ الاعتراض الثاني لهيوم، المتعلِّق بـ*«مشكلة الشَّر»*، والتي كانت بمثابة اعتراض نقْضي للمُلْحدين على دليل النَّظْم، أنتقلُ الآن لدراسةِ فرضية وجَدَ فيها عدد من المُلحِدين بديلاً عن فرضيةِ وجود الله، وتفسيراً للكون وما فيهِ من تعقيدٍ وتنوُّعٍ.

وقفة مع فرضيَة الأكوان المُتعدِّدة:

دليلُ النَّظْم يواجهُ تحدِّياً يتمثَّل بفرضيَّة تُعرَف بـ«الأكوان المُتعدِّدة»[2]. هذه

---

(1) تناولت هذه الأمور بالتفصيل في دروس شرح كتاب **العدل الإلهي** للشيخ المطهري.

(2) طُرح مفهوم «الأكوان المتعددة» لأول مرة كقصة من قصص الخيال العلمي بعنوان Star Makerعام 1973،

الفرضيَّة طُرِحَتْ كبديل عن فكرة النَّظْم الإلهي، لتفسير التناغُم الدَّقيق في هذا الكون. الفكرة الرَّئيسية في هذه الفرضيَّة هي أنَّ الكونَ الذي نراهُ ما هو إلا كونٌ واحدٌ ضمن مجموعة أكوان عديدة موجودة فعلاً. واقترَحت هذه الفرضيَّة أنَّ جميع الشُّروط الفيزيائية الممكنة قد تحقَّقت في مكانٍ ما وسط هذه المجموعة. والسَّببُ الذي يكمُن في أنَّ كونَنا يبدو مُنظَّماً هو أنَّ الحياةَ (وبالتالي الوعي) قادرةٌ أنْ تظهَرَ فيه. ومن ثَمَّ لا مجالَ للدَّهشة حين نجد أنفُسَنا في كونٍ ملائم تماماً للشُّروط البيولوجية.

تجدرُ الإشارة إلى أنَّ هذه الفرضيَّة قد اتَّسَعَ انتشارُها واستخدامُها لتقويضِ دليل النَّظْم. على هذا الأساس، من المناسب أنْ نقف عندها، حتى نتعرَّف على أوجُه القصور فيها، دون أنْ نُقْحِم أنفُسَنا بتعقيداتِ الفيزياء.

«وفقاً لهذه الفكرة ـ المعروفة حالياً في أوساطِ بعض الفيزيائيين ـ ليس هناكَ فقط كونٌ فيزيقيٌّ واحد، بل هناك مجموعةٌ لانهائيَّة من الأكوان، وهي جميعاً تتواجد بشكلٍ «متوازي»، كلٌّ منها يختلفُ عن الأكوانِ الأخرى، ربما قليلاً فقط. ويمكنُ القول إنَّ الأشياءَ قد رُتِّبَتْ على أنْ يكون كلّ نوعٍ من هذه الأكوان من الممكن وجوده في هذه المجموعة اللانهائية. فإذا أردْتَ كوناً ـ فلنقُل ـ له مكعبٌ مقلوبٌ بدلاً من المُربَّعِ المقلوب من الجاذبيَّة المنخفضة، فإنَّكَ ستجد هذا الكون في مكانٍ ما. وأغلَبُ هذه الأكوان لن يكون مأهولاً (= مسكوناً)، لأنَّ الشُّروط الفيزيائية عليه لن تكون ملائمة لتُشكُّل الأعضاء الحيَّة. فالأكوان التي تستطيع الحياة أنْ تتشكَّل وتزدهر فيها إلى الدَّرجة التي تُؤدِّي إلى ظهور أفراد واعين، هي فقط التي ستكون تحت الملاحظة. أما بقية الأكوان، فستكون خارج إطار الملاحظة. أي إنَّ المراقب سيرى كوناً واحداً فقط، ولن يكون مدركاً بنحوٍ مباشر للأكوانِ الأخرى. ذلك الكون المُحدَّد سيكونُ ممكناً بنحوٍ قوي. وسؤال: «لماذا هذا الكون بالذَّات»؟ سيتلاشى، لأنَّ جميع الأكوان الممكنة هي بالفعل موجودة. ومجموعة كلّ الأكوان إذا ما أُخِذَت معاً هي ليست ممكنة»[1].

وتتحدث القصة عن الزمن بوصفه نهراً متدفقاً يحمل العديد من الفقاقيع التي يمثّل كل منها كوناً منفصلاً، ظهر من العدم على هيئة نقطة من الطاقة. ويتكون كل كون من هذه الأكوان من مادة مختلفة، تخضع لقوانين فيزيائية مختلفة. وقد كانت مادة وقوانين أحد هذه الأكوان مناسبة لنشأة حياتنا.

وفي ثمانينات القرن العشرين وقع البيولوجي F.A.Pantin في أسر هذا التصور الخيالي، وأخرج منه نظرية علمية يُشبِّهنا فيها بمن دخل متجراً للملابس يوجد به ما لا نهاية له من الموديلات والمقاسات، وقد قام المشتري (الذي هو نحن) باختيار الثوب الذي يناسبه (الذي هو كوننا). راجع، عمرو شريف، رحلة عقل، ص96.

(1) Paul Davies, *The Mind of God*, p 190.

من أبرز عُلماء الكونيات المُؤيِّدين لهذه الفرضيَّةِ البريطاني مارتن ريز (1942ـ...)[1]، الذي عرَضَها على أنَّها منافسة لفرضيَّةِ الصَّانع الحكيم.

في المقابل، يسخَر عددٌ من عُلماءِ الفيزياء والفلاسفة من هذه الفرضيَّة. من أبرز هؤلاء الفيزيائي البريطاني الكبير روجر بِنْروز[2] (1931 ـ...)، والفيزيائي البريطاني الشهير بول ديفيز[3] (1946 ـ...)، والفيلسوف البريطاني أنتوني فلو[4] (1923 ـ 2010)، والفيلسوف البريطاني ريتشارد سوينْبيرن.

يقول سوينْبيرن: «إنَّه لمِنَ الجنون القبول بمصادرةٍ تفترضُ وجودَ تريليونات من الأكوان (غير مرتبطة سببيّاً) لتفسير معالَم كون واحد، عندما يكون بمقدور مصادرة تفترضُ موجوداً واحداً (الله) القيام بالمُهمَّة»[5].

لنقْدِ هذه الفرضيَّة سأبدأ بطرح مثال، أشرَحَ فيه كيف تُضعِّف فرضيَّة الأكوان المتعددة ـ كما قيل ـ دليلَ النَّظْم، وأُسجِّل بعض الملاحظات عليها، ثمَّ أستعين ببعض ملاحظات بول ديفيز لاستكمال النَّقْد.

مثال: لو افترضنا أنَّ شخصاً كان يسيرُ في الطَّريق، ثمَّ سقَطَ فجأة قتيلاً، ووجدنا في قلْبِ القتيل طلقة رصاص. في مثلِ هذه الحالة، احتمال وجود قاتل استهدَفَ قتْلَهُ يبدو مُرجَّحاً، لأنَّ الرَّصاصة الواحدة لو كانت قد انطلقت بشكلٍ عشوائي لكان الأرجح أنْ تسقُط في أيِّ نُقطةٍ من الطريقِ الفسيح.

---

(1) Martin Rees.

(2) Roger Penrose.
فيزيائي رياضي، حائز على مقعد روز بول للرياضيات في جامعة أكسفورد، وقد اكتسب شهرة واسعة نتيجة أعماله في النسبية العامة وعلم الكون، وهو أحد المساهمين مع ستيفن هوكنج في صياغة نظرية الثقوب السوداء، وهو فيلسوف مؤيد للمدرسة الواقعية في الرياضيات، وكثيراً ما أبدع أفكاراً خلاقة في الرياضيات من أهمها مسألة التبليط الدوري وغير الدوري.

(3) Paul Davies.
فيزيائي بريطاني شهير، يعمل حالياً في جامعة ولاية أريزونا بالولايات المتحدة. اشتهر ديفيز على مستوى العالم بقدرته على شرح فحوى الأفكار العلمية الحديثة بلغة بسيطة. وقد كتب ما يربو عن عشرين كتاباً، منها «الدقائق الثلاثة الأخيرة»، «ذهن الله». وكتب ديفيز أيضاً عدداً من البرامج التليفزيونية والإذاعية وقدمها، ونال جائزة «تمبلتون» الرفيعة، وهي أكبر جائزة للأبحاث في مجال دراسات العلم والدين على مستوى العالم، وفاز بمنحة «جلاكسو» للكُتاب في مجال العلوم.

(4) فيلسوف بريطاني شهير، كان من أعلام الإلحاد في العالم، ثم آمن بالله قبل وفاته بسنوات معدودة، وكتب كتابه الشهير «هناك إله»، الذي ترجمه د. عمرو شريف في كتابه «رحلة عقل»، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.

(5) Antony Flew, There is a God, p 119.

لكن لو افترضنا انهمار كمٍّ هائلٍ من طلَقات الرَّصاص، ووجدنا في قلْبِ القتيل طلقة منها، وعثرنا على طلقاتٍ أخرى في أماكن متفرقة. في مثل هذه الحالة، احتمال وجود قاتل استهدَفَ القتيل سوف يضْعُف، ويزيد احتمال العشْوائيَّة والصُّدفة. وبالتالي لن نندَهِش إذا ما سقَطَ قتيلاً، لكثرة الرَّصاصات المنطلقة، وارتفاع احتمال أنْ يصيب أحدها القتيل.

على ضوء ذلك، لو افترضنا أنَّ الطلقة أو الطلقات هو كونٌ أو أكوان، فمن الواضح أنَّ صدور طلقة واحدة وإصابَتْها للقتيل أو صدور عدد هائل من الطلقات وإصابة إحداها للقتيل، سوف يُغيِّر من احتمال وجود قاتل استهدَفَ قتْل ذلك الشخص ويُضْعِفُهُ، لصالحِ احتمال العشْوائيَّة والصُّدفة. كذلك بالنِّسبةِ للنَّظْم في الكون؛ فإذا افترضنا وجود أكوانٍ مُتعدِّدة هائلة، وأنَّ واحداً منها نجَحَ في أنْ يكون مُنظَّماً بنحوٍ دقيق، بحيث يسمح بنشأة الحياة، فاحتمال وجود صانع حكيم سوف يَضْعُف، لصالحِ افتراض العشْوائية والصُّدفة.

تعليقي على ذلك: ما تقدَّم لا يخلو ـ للوهلةِ الأولى ـ من وجاهة، لكن بشرط أنْ نتأكَّد من صُدورِ عدد هائل من الطلقات. أمَّا أنْ تقول بعدما أصابت طلقة واحدة قلْبَ القتيل: «ربَّما كان هناك عددٌ هائلٌ من الطلقات قد انهمَر»، دون أنْ تدعم هذا القول بدليلٍ أو أدِلَّة، مستهدفاً بذلك إضعاف احتمال وجود جهة قصَدَت قتل ذلك الشَّخص المُحدَّد. . .فهذا الموقف في نظري غير عقلاني. ناهيك عن أنَّ السُّؤال عن المصدر سوف يظلُّ مطروحاً ينتظرُ الجواب، سواء كان المصدر قد أصدَرَ طلقة واحدة أو طلَقات بعدَدٍ هائل[1].

بعباراتٍ أخرى، لتفسيرِ نشأة الكون ونَظْمِهِ، لدينا علْمٌ إجمالي (أول) لنَقُل إما بوجودِ الله أو عشْوائية عمياء. هذا يعني أنَّ قيمة احتمال كلّ فرضيَّة في هذا العِلْم هو 50%. ولدينا علْمٌ إجماليٌّ آخر (ثان)، إما بوجود كون واحد أو أكوان مُتعدِّدة لامتناهية. وهذا يعني أنَّ قيمة احتمال كلّ فرضيَّة في هذا العلْم هو 50% أيضاً.

(1) المعارف القبلية تلعب بالتأكيد دوراً كبيراً في ترجيح فرضية صدور طلقة أو فرضية صدور طلقات. فمثلاً لو عرفنا مسبقاً أن الشخص القتيل هو شخصية سياسية مهمة له عدو أو أعداء، فاحتمال صدور طلقة استهدفته شخصياً سوف يرتفع سريعاً. في المقابل، لو لم نعلم بذلك، بل عرفنا مسبقاً بوجود عقد زفاف قرب هذا الشارع، وقد اعتاد الناس على إطلاق زخات من الرصاص ابتهاجاً بعقد الزفاف، فاحتمال صدور طلقات أصاب أحدها ذلك الشخص عشوائياً سوف يرتفع سريعاً.

لكن لو استبعدنا كل معارفنا القبلية، فالإنصاف يقتضي أن يقسم رقم اليقين (= الواحد) بالتساوي على الفرضيتين (صدور رصاصة مقصودة، أو رصاصات كثيرة عشوائية)، بشرط أن نعلم بصدور طلقات كثيرة. أما مع سقوط هذا الشخص قتيلاً برصاصة، دون وجود أثر لرصاصات في مكان آخر، فلا يمكن ترجيح فرضية وجود كم هائل من الرصاصات وصلت إحداها لقلب القتيل عشوائياً.

لكن في العِلْم الإجمالي الآخر، نحنُ نعلَمُ بوجود كون واحد أنتَجَ أرضاً نشأت فيها الحياة (لأنَّنا نعيشُ فعلاً على هذه الأرض)، ونشُكُّ في أصْلِ وجود أكوان مُتعدِّدة لامتناهية. من ناحيةٍ أخرى، كونُنا داخلٌ بشكلٍ ما في نطاقِ فرضيَّة الأكوان المُتعدِّدة اللامتناهية، لأنَّه في النِّهاية كونٌ من الأكوان. هذا يعني أنَّ اكتساب كوننا ـ ضمن أكوان مُتعدِّدة ـ قيمة احتمالية يتوقَّف على مدى إمكان إثبات أكوان مُتعدِّدة. وطالما لا يوجد ما يُثْبِت وجود أكوان مُتعدِّدة، لا يمكن لكونِنا أنْ يكتسب أيَّ قيمة احتمالية، رغْمَ عِلْمِنا بتحقُّقهِ الفعلي! بعبارةٍ أخرى، عدمُ اكتساب كوننا لقيمةٍ احتمالية في فرضيَّة الأكوان المُتعدِّدة، يعود إلى توقُّف تقدير تلك القيمة على إثبات وجود أكوان مُتعدِّدة.

وبالتالي يمكنُ تقدير احتمال أنَّ الصَّانع الحكيم هو المُنظِّم لكونِنا، كما يمكنُ تقدير احتمال أنَّ العشْوائية العمياء هي التي أنتَجَت كوننا. لكن لا يمكن تقدير احتمال أنَّ الصَّانع الحكيم هو المُنظِّم لأكوانٍ مُتعدِّدة، كما لا يمكن تقدير احتمال أنَّ العشوائية العمياء هي التي أنتَجَت أكواناً مُتعدِّدة (من بينها كوننا)، لأنَّ أصل وجود أكوان مُتعدِّدة لم يثبُت علْمياً[1].

على هذا الأساس، الزَّعْم القائل بأنَّ فرضيَّة الأكوان المُتعدِّدة، تزيد من احتمال نشأة الكون نتيجة لعشوائية عمياء، وتُقلِّل من احتمال نشأة الكون نتيجة لوجودِ صانع حكيم، هو قولٌ باطل، لأنَّنا لسنا مُتأكِّدين أصلاً من وجود أكوان مُتعدِّدة، لتزيد أو تُقلِّل من احتمال هذه الفرضيَّة أو تلك.

ونُسجِّل على هذه الفرضيَّة أيضاً، ما سجَّلَهُ معارضوها، وهو تنافيها السَّافر مع منهجٍ سارَ عليه العُلَماء وأوصى به فلاسفةُ التَّحليل. يستهدف هذا المنهج التقليل من عددِ الكائنات، ويُعبَّر عنه في الأدبيات المعاصرة بـ«مبدأ الاقتصاد في الأفكار» أو «نصْل أوكام»[2]. وذلكَ للقولِ المنسوب إلى أوكام بأنَّه «ينبغي أنْ لا تتكاثر

---

(1) لأننا في حالة الكون الواحد، نحن نتساءل عن احتمال أن يكون كوننا منظماً (بسط) على تقدير وجود صانع حكيم أو عشوائية عمياء (مقام). لكن في حالة الأكوان المتعددة نحن نتساءل عن احتمال أن يكون كوننا منظماً ضمن أكوان متعددة (بسط) على تقدير وجود صانع حكيم أو عشوائية عمياء (مقام). فالبسط في حالة الأكوان المتعددة لا يمكن تقديره أصلاً. وبالتالي المشكلة الأساس ـ في نظرنا ـ لا تكمن في عدم تناهي الأكوان، لأن فرضية الأكوان المتعددة يمكن أن تأخذ نصف قيمة المقام، بل تكمن في عدم قدرتنا على تحديد قيمة البسط.

(2) Occam's razor.

(تتضاعَف) الكائنات بلا ضرورة»[1]. وقد لعبَ «نصْل أوكام» دوراً بارزاً في الفلسفةِ المعاصرة، واستفاد منه فلاسفة التَّحليل استفادة كبيرة. فمثلاً إذا تتبَّعنا طريق برتراند رَسِل[2] (1872 ـ 1970) الفلسفي، نلاحظ أنَّه لم يكن سوى استخدام متواصلٍ لهذا المبدأ، فهو يستغني عن الكائناتِ المزعومة الواحد بعد الآخر، بحيث لا يبقى عندَهُ إلا ما يضطرُّ إلى افتراضِ وجوده. يقولُ رَسِل: «لقد وجَدْتُ هذا المبدأ مفيداً أكبر الفائدة في التَّحليل المنطقي الذي قُمْتُ به»[3]. يوصي هذا المبدأ بما يلي: إذا أمكَنَ تعليل كل الحقائق دون ضرورة افتراض وجود هذا الكائن أو ذاك، فلا مُبرِّر إذن لافتراضِ وجوده، بمعنى أنَّ كلَّ كائن يمكن الاستغناء عن افتراض وجوده فلا بدَّ من بتْرِهِ كأنَّما نبْتر الزَّائد بنَصْل. وفرضيَّة الأكوان المُتعدِّدة تتنافى بشكلٍ واضحٍ مع هذا المنهج العِلْمي. وبالتالي هي ليسَت أكثر عِلْميَّة، ولا أقل ميتافيزيقية، من فرضيَّةِ صانعٍ حكيم.

ويمكن تسجيل نقطة أخرى على هذه الفرضيَّة. فنتساءَل عن الأكوان الأخرى، هل تسري عليها ذات القوانين الفيزيائيَّة التي تسري على هذا الكون؟ أم أنَّ لها قوانينها الخاصَّة بها؟ أم أنَّ الفوضى المطلقة هي التي تحكمُها؟

فإنْ كانت تسري على الأكوان المُتعدِّدة القوانين الفيزيائية نفسها التي تسري على كونِنا، فكيف علِمَ مؤيدو هذه الفرضيَّة بذلك طالما افترضوا أنَّها أكوانٌ لا تُدرَك؟ ولو افترضنا جدلاً أنَّهم علِمُوا بذلك بنحوٍ ما، فالقوانين الفيزيائية التي تسري على هذا الكون، تُؤكِّد على أنَّ احتمالات وقوع حوادث تُؤدِّي لنشأة موجود مُنظَّم بالغ التعقيد لا يمكن أنْ تكون إلا مشروطة بحوادث تسبقُها أو تتزامن معها، ولا يمكن أنْ تكون احتمالات مستقلَّة. والاحتمالات المشروطة ـ كما سنرى لاحقاً ـ تتطلب مُوجِّهاً يديرُ سير الحوادث حتى تُحقِّق غاياتها المطلوبة. وبالتالي يمكن نقل تفسيرنا لنُظْمِ كوننا بالصَّانع الحكيم إلى تلك الأكوان، فنُفسِّر وجود الأكوان المُتعدِّدة بالصَّانع الحكيم.

---

(1) وليام الأوكامي (1306 ـ 1349) فيلسوف إنجليزي عاش في العصر المدرسي في النصف الأول من القرن الرابع عشر.

(2) Bertrand Russell.
من أشهر الرياضيين الفلاسفة المعاصرين، من مؤسسي المنطق الرياضي والرمزي، له نظريات مهمة في المنطق والفلسفة، كنظرية الأوصاف، كان من أبرز ملحدي عصره.

(3) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج2 ص 264.

وإنْ كانت للأكوانِ المتعدِّدة الأخرى قوانينها الخاصَّة بها، فهنا نتساءل: هل توجد قوانين شاملة، تحكُم مسار كلّ الأكوان المُتعدِّدة؟ فإنْ قيل: نعم، تساءَلنا من جديد: ما أصْل ومصدر هذه القوانين الشَّاملة؟ مضافاً لذلك، حتى تُثْمِر هذه القوانين ويتحقَّق كوننا المُنظَّم فعلاً، الاحتمالات في تلك الأكوان لا بدَّ أنْ تكون مشروطة بحوادث تسبقها أو تتزامن معها، ولا يمكن أنْ تكون مستقلَّة. والاحتمالات المشروطة تتطلب مُوجِّهاً يديرُ سير الحوادث حتى تُثْمِر على المدى الطويل موجودات مُنظَّمة بالغة التعقيد (أي كوننا هذا). وإنْ لم يوجد للأكوان المُتعدِّدة قوانين شاملة لها بأسْرِها، فلن يتحقَّق كونُنا هذا، لأنَّه نتاجُ احتمالات مشروطة.

وإنْ كانت الفوضى المطلقة هي التي تحكُم الأكوان المُتعدِّدة، فلا يوجد أيُّ ضمانٍ بأنْ تتحقَّق كلُّ الإمكانات مهما طال الزَّمن، فما هو الضمان أنْ تُثْمِر هذه الفوضى المطلقة كونَنا المُنظَّم هذا؟

إذاً من الصَّعب القبول بفرضيَّة الأكوان المُتعدِّدة إلا إذا افترضنا أنَّ الاحتمالات المشروطة هي الذي تحكُمُها، والاحتمالات المشروطة تتطلَّبُ ـ كما سنرى ـ مُوجِّهاً يديرُ سير أحداث الأكوان المُتعدِّدة، لكي يتحقَّق في النهاية كونٌ مُنظَّمٌ واحدٌ على الأقل (هو كونُنا). وبالتالي نحنُ بحاجةٍ لافتراض صانع حكيم، سواءٌ آمنَّا بكونٍ واحد أو بأكوانٍ مُتعدِّدة.

والطريف حقاً ـ مع غيابِ الأدِلَّة المُؤيِّدة لفرضيَّةِ الأكوان المُتعدِّدة ـ أنَّ القائلينَ بهذه الفرضيَّة يرتكبونَ مغالطة المقامر! لأنَّهم يفترضونَ أنَّ الأكوانَ المُتعدِّدة سوف تُثْمِر في نهايةِ المطاف كوناً مُنظَّماً، رغْمَ عدم وجود مُبرِّر منطقي لافتراضٍ من هذا القبيل. افتراضٌ من هذا القبيل، شبيهٌ تماماً بالمقامر الذي تكرَّرَت خسارَتُهُ على خطٍّ طويل، فافترض جرَّاء ذلك أنَّه سوفَ يربح الرِّهان في الجولةِ القادمة، لمجرَّد توهُّمِهِ أنَّ خسارتَهُ لا يمكن أنْ تستمر هكذا دون نهاية سعيدة!

أكتفي بهذا القدر من النَّقْد، وأنتقل إلى التحفُّظات التي أبداها بول ديفيز على الفرضيَّة، ويمكن تلخيصها على النحو التالي:

1. من المعروف عِلْمياً أن الفرَضيَّات الأبسط تُرجَّح على الفرَضيَّات الأكثر تعقيداً، والحالُ أنَّ فرضيَّة الأكوان المُتعدِّدة ـ التي تستهدفُ تفسير كوننا المرئي ـ أكثر تعقيداً من فرضيَّة الصَّانع الحكيم. يقولُ ديفيز: «ليس الكلُّ سُعداء بنظريةِ الأكوان

المُتعدِّدة. فافتراضُ أكوان لانهائية غير مرئية لتفسير كون نراه، تبدو كما لو كانت حقائب زائدة مُحمَّلة بالحدِّ الأقصى من الوزن، بينما من الأبسطِ افتراضُ وجود إله واحد غير مرئي. هذه هي النتيجة التي توصَّلَ إليها سوينْبيرن قائلاً: «افتراضُ الله هو افتراضٌ لوجودٍ واحدٍ بسيط. . .وافتراضُ وجود فعلي لعددٍ لانهائي من العوالَم، تتفشَّى فيما بينَها كلُّ الإمكانيات العقلية. . . هو افتراضٌ للتعقيدِ والتَّزامُن غير المُعَد مسبقاً لأبعادٍ لانهائية تتجاوز الاعتقاد العقلاني»[1].

2. حتى نتعاطى مع فرضيَّةٍ ما على أنَّها عِلْميَّة لا بدَّ أنْ تكون قابلة للتكذيب، لكن فرضيَّة الأكوان المُتعدِّدة غير قابلة للتكذيب، إذاً هي فرضيَّة غير عِلْميَّة[2]. يقول ديفيز: «نظرية الأكوان المُتعدِّدة غير مقنعة عِلْمياً، لأنَّه لا يمكنُ تكذيبُها: أيُّ نوعٍ من الاكتشافات يمكن أنْ تقود المؤمنين بعوالِم مُتعدِّدة لتغييرِ رأيه؟ ماذا بوسْعِكَ أنْ تقول كي تُقنِع شخصاً يُنْكِر وجود هذه العوالِم الأخرى؟ بل الأسوأ من ذلك، هو أنَّك تستطيع أنْ تستخدم العوالِم المُتعدِّدة لتفسير كلِّ شيء!. . . . زِدْ على ذلك، هناك شيءٌ غير مقنع فلسفياً حول تلك الأكوان التي تمضى دون أنْ تُلاحظ. يُعبِّر عنه بِنروز بقولِهِ: «ما معنى أنْ تقول إنَّ شيئاً له وجود، إذا كُنْتَ ـ من حيث المبدأ ـ لا يمكن أنْ تُلاحظه؟»[3].

3. «هناك أيضاً المشكلة الواضحة بأنَّ الفرضيَّة تستطيع أنْ تشرح فقط تلكَ النواحي من الطبيعة التي تتعلَّق بوجود حياة واعية. وإنْ لم يكن الأمر كذلك، فلن تكون هناك آليَّة للانتقاء (= اختيار). لقد قدَّمْتُ أمثلة كثيرة على النُّظم ـ مثل عبقرية ووحدة الفيزياء الجُزيئية ـ لها علاقة قليلة بالبيولوجيا. تذكَّر أنَّه ليس كافياً للملْمَح المعني أنْ يكون مُتعلِّقاً بالبيولوجيا بكُلِّ بساطة، بل يجب أنْ يكون حاسماً بالنسبةِ لانتشارهِ الفعلي»[4].

4. مؤيدو الأكوان المُتعدِّدة ـ مثل ريز ـ يتحدَّثون عن القوانين التي تحكُم كلّ الأكوان المُتعدِّدة. هنا يثير ديفيز نقطة مهمَّة تتعلَّق بتلك القوانين. يقول: نحنُ بحاجةٍ لنظريةٍ

---

(1) Paul Davies, The Mind of God, p, 190.

(2) طرح هذا المعيار فيلسوف العلم الشهير كارل بوبر (1902 ـ 1994)، وتلقاه العلماء بالقبول، حيث أكّد على أن معيار علمية أي قضية هو كونها قابلة للتفنيد والدحض والتكذيب، فإن لم تكن للقضية هكذا قابلية، فهي لا تنتمي لحقل العلم أصلاً.

(3) Paul Davies, The Mind of God, p, 190-191.

(4) Paul Davies, The Mind of God, p, 219.

تُفسِّر أصْل ومصدر قوانين هذا الكون. عندما نتحدَّث عن «قانون القوانين» الذي يحكُم كلَّ الأكوان المُتعدِّدة، نكونُ قد نقَلْنا المشكلة فقط إلى مستوى أعلى، لأنَّنا بحاجةٍ لتفسير: من أين جاء قانون القوانين هذا؟[1] يقولُ ديفيز: «هناك نقطة أخرى، عادةً ما تبرُز في كُلِّ فرضيَّات الأكوان المُتعدِّدة المُستمدَّة من الفيزياءِ الواقعية (كضدٍّ للخيالِ البسيط عن وجودِ عوالِم أخرى)، وهي أنَّ نفس قوانين الفيزياء جاريةٌ في كُلِّ تلك العوالِم. انتقاءُ الأكوان المعروفة مُقيَّدٌ بتلكَ التي هي ممكنة فيزيائياً، كنقيضٍ لتلك العوالِم المُتخيَّلة. سيكونُ هناك العديد من الأكوان التي هي ممكنة منطقياً، لكنَّها تُناقِض قوانين الفيزياء. . .فعلى الرَّغم من أنَّ نظريات الأكوان المُتعدِّدة قد تُقدِّم اختياراً لحالاتٍ من العالَم بديلة، فإنَّها لا تستطيع أنْ تُقدِّم خيارات لقوانين. صحيحٌ أنَّ الفرْقَ بين ملامح الطَّبيعة التي ندينُ بوجودِها إلى قانونٍ كامنٍ حقيقي، وتلك التي بالإمكان عزْوها إلى اختيارِ الحالة، ليست دائماً واضحة. . .لذا، ليس بالإمكان ـ كما اقترَحَ بعض الفيزيائيين ـ أنْ نتصدَّى لحالةِ التزام الطَّبيعة بالقوانينِ بهذه الطريقة، أفلَن يكونُ ممكناً أنْ نُوسِّع فكرة الأكوان المُتعدِّدة بحيث تشمل قوانين مختلفة أيضاً؟ ليس هناك اعتراضٌ منطقيٌّ على هذا، على الرَّغمِ من عدم وجود مُسوِّغ عِلْمي له أيضاً. لكن افترِض أنَّ شخصاً يتبنى فكرة وجود واقعيات بديلة شاسعة، ليس لها فكرة عن قانونٍ، أو نظام، أو انتظام، فهذه الأمور غائبة تماماً. فهنا ستحكُمُ الفوضى بنحوٍ شامل. وسيكونَ سلوك هذهِ العوالِم عشوائياً تماماً. وستكون حالة مشابهة لحالة قرْد جالس إلى آلةٍ كاتبة انتهى إلى كتابةِ شكسبير. ففي مكانٍ ما وسط الكومة الهائلة من الواقعيات، ستكونُ عوالِم مُنظَّمة جزئياً، بمحْضِ المصادفة فقط. وسيقودُنا الاستدلال الأنثروبي[2] بعدئذٍ إلى استنتاج أنَّ أيَّ مراقب سوف يُلاحظ عالَماً مُنظَّماً، سيضطَّرب ويتحيَّر عقلُهُ، حتى لو كان مثل هذا العالَم مُتعلِّقاً بمنافسيهِ الفوضويين. فهل هذا مُماثِلٌ لعالَمِنا؟ أعتقد أنَّ الإجابة بكلِّ وضوح، كلا»[3].

5. ديفيز ينتهي إلى النتيجة التالية: رغم عدم وجود أيّ تعارُض بين فرضيَّة الأكوان المُتعدِّدة وفرضيَّة الصَّانع الحكيم، فرضيَّة الصَّانع الحكيم أجدَر بالترجيح، لأنَّ فرضيَّة الأكوان المُتعدِّدة بحاجة لفروض ميتافيزيقية إضافية. يقول ديفيز: «النتيجة التي أصِلُ إليها، هي أنَّ نظرية الأكوان المُتعدِّدة يمكن أنْ تكون أفضل تفسير فقط لمجالٍ محدودٍ

(1) Antony Flew, **There is a God**, p 120.

(2) المبدأ الأنثروبي هو المبدأ القائل بأن الكون مبني على هيئة تجعله ملائماً تماماً لنشأة الإنسان.

(3) Paul Davies, **The Mind of God**, p, 219-220.

من الملامح، وبالتالي فقط إذا ما أضافَ المرءُ بعضَ الفروض الميتافيزيقية، التي تبدو ليست أقلَّ تطرُّفاً من النَّظْم. في النهاية، يجبُرُني نصْلُ أوكام على أنْ أضَعَ رِهاني في النَّظْم. لكن كما هي الأمورُ دائماً في مسألةٍ ما وراء الطبيعة، القرارُ هو مسألة ذوق أكثر ممَّا هو حُكْمٌ عِلْمي. يجدُرُ أنْ نُنوِّه إلى أنَّ الاعتقادَ بوجودِ مجموعة أكوان، وبوجودِ الله المُنظِّم، اعتقادٌ مُتَّسقٌ لا تناقُضَ فيه»[1].

الجدير بالذكر، أنَّ بعض معارضي دليل النَّظْم لم يكتفوا بالتشبُّث بفرضيَّةِ الأكوان المُتعدِّدة، بل استكملوا تفسيرهم للنَّظْمِ الدَّقيق في الكون بنظريةٍ أثارت جدلاً إنسانياً واسعاً، أعني نظرية التطوُّر لـ«دارون». فإنْ كانت فرضيَّة الأكوان المُتعدِّدة تُفسِّر ـ في نظرِهِم ـ نشأة الكون، فنظرية التطوُّر تُفسِّر آلية نشأة الكائنات الحية في هذا الكون. وكلاهما يتساندان لتفسيرِ النَّظْم الدَّقيق، ليدحضا دليلَ النَّظْم الذي يستهدف إثبات الصَّانع الحكيم.

عرفنا قبلَ قليل أنَّ فرضية الأكوان المُتعدِّدة لا يمكن الاتِّكاء عليها أبداً، فما حال نظرية التطوُّر لدارون؟ هل دحَضَت دليلَ النَّظْم كما يزعُمُون؟ سأتوقَّف عند هذه النظرية لأدْرُسها بقدرٍ من التفصيل.

---

(1) Paul Davies, **The Mind of God**, p, 220.

هل دحضَت نظرية دارون دليلَ النَّظْم؟

يوم السبت 3 أكتوبر/تشرين الأول 2009، نشرت قناة الجزيرة الفضائية تقريراً صحفيّاً عنوانه «أردي تطعَن بصِحَّة نظرية دارون»، ذكرت فيه أنَّ عُلماء من الولايات المتَّحدة الأميركية، وبالتَّحديد من جامعتي كينت ستيت[1] وكاليفورنيا[2]، قدَّموا دليلاً جديداً على أنَّ نظرية دارون في التطوُّر كانت خطأ، حيثُ كُشِفَ النِّقاب عن أقدَم أثَر معروف للبشر على وجهِ الأرض، وهو هيكلٌ عظميٌّ أثيوبيٌّ يبلُغ عُمرُهُ حوالي أربعة ملايين وأربعمائة ألف سنة، أُطلِقَ عليه اسم «أردي»[3]. وذكرَ التقرير أنَّ هذا الكشف يُثبِتُ أنَّ البشرَ لم يتطوَّروا عن أسلافٍ يشبَهون قردة الشَّمبانزي، وزعمَ أيضاً أنَّ هذا الكشف يطعَنُ بصِحَّةِ نظرية دارون، وبالتالي يُبطِل الافتراض القائِل بأنَّ الإنسانَ تطوَّرَ من أصلٍ قِرد.

بعدها ثار جدلٌ عنيفٌ في المواقع الالكترونية العربية بينَ أنصار نظرية التطوُّر (وكثيرٌ منهم من المُلْحِدين) وأولئكَ المتحمِّسين لإبطالِ نظرية التطوُّر (وأغلبُهُم من المتديِّنين ضيِّقي الأُفق).

المتحمِّسون لإبطالِ نظرية دارون فرحوا وابتهجوا وهلَّلوا لهذا الكشف الجديد، وتحدَّثوا بطريقةٍ تهكُّميَّة مثيرة للاشمئزار، وبعيدة عن الرُّوح العِلْمية.

في المقابلِ أنصارُ نظرية التطوُّر عابوا على قناةِ الجزيرة أنَّها لم تُراعِ الحدّ الأدنى من الأمانةِ المِهَنيَّة عندما صاغَت خبر هذا الكشف العِلْمي المهم وكأنَّهُ إبطالٌ لنظرية دارون، وأكَّدوا على أنَّ نظرية التطوُّر لم تدَّعِ أنَّ الإنسانَ أصلُهُ قِرد، وبالتالي لم يأتِ الإنسان من الشَّمبانزي أو الغوريلا، ولكن نحنُ والشَّمبانزي والغوريلا ـ وفقاً لنظرية التطوُّر ـ أتَينا من أصلٍ واحِدٍ، فقرودُ الشَّمبانزي ليست آباءَنا، ولكن أولاد عمومتَنا، والقرابةُ بينَنا وبينَ الشَّمبانزي مُذهلة، فعِلْمُ التَّشريح يقول لا فرْقَ يُذْكر، ومراحلُ تكوُّن

(1) Kent State University.
(2) California University.
(3) Ardi.

الجنين تقول إنَّ الفرْقَ ضئيلٌ جدّاً، ودرجة مقاومتنا للأمراض واحدة، وعِلْمُ الجينات يقولُ إنَّ الاختلاف بينَ طاقمنا الوراثي هو مجرَّد اختلاف قدرُهُ 1% و... إلخ. وعلماءُ جامعتي كينت ستيت وكاليفورنيا كانوا يأمَلونَ أنْ تكون أردي هي الجدُّ المشترك الذي نبحَث عنه، ولكن الدِّراسات المتأنِّية التي قاموا بها أظهرَت أنَّها ليست هي جدّنا المشترك، وإنَّما هي قريبةٌ جدّاً من الجدِّ المشترك.

والحقيقة أنَّ إعادة تركيب هيكل أردي أثارَ أسئلةً كثيرةً حول فرضية انحدار الإنسان من أحدِ أنواع القِرَدة العُلْيا. فبالرغم من أنَّ أردي تتشارَك مع الشَّمبانزي والكثير من القُرود العُلْيا في بعضِ الصِّفات، إلَّا أنَّ تكوين الهيكل أثبتَ وجود فروق جوهريَّة عن ميزات القِرَدة العُلْيا. الكشْفُ عن الهيكل العظمي أثارَ موجةً إعلاميةً في الغرب لمزيدٍ من النِّقاش حول إعادة كتابة تاريخ التطوُّر البشري.

نظرية التطوُّر لداروِن تأتي ضمن نظرية عامة في التطوُّر العُضوي. ونظرية التطوُّر العُضوي بدورِها هي واحدة من نظريات التطوُّر، وهي تشير إلى نموِّ الكائنات الحيَّة وتسلسُلها من أبسط صورها، أو من الكائنات الحيَّة المتناهية في الصِّغَر. وتذهَب هذه النَّظرية إلى أنَّ جميع أشكال المادَّة الحيَّة: كل النَّباتات، وجميع أنواع الحيوانات، وجميع الأجناس البشريَّة، قد طرأت عليها تغيرات تدريجيَّة من الخلايا الجُرثومية الأولى. إذاً نظرية داروِن، والدارونية عموماً، هي نظرية أو مجموعة من نظريات تَنْدَرِج ضمن نظرية عامة عن التطوُّر العضوي، الذي هو نفسه ليس إلَّا شكلاً واحداً من أشكال التطوُّر.

ولأهمية نظرية التطوُّر عند داروِن، والدَّور المزعوم الذي وُظِّفت لأجله، كتفسير بديل عن الإيمان بالله، والادعاء بأنَّها دحضَت دليل النَّظم، سوف أستعرض فيما يلي أهم أفكار هذه النَّظرية، التي أثارت جدلاً وصخباً إنسانيّاً واسعاً. كما أستعرض آثارها الفلْسفيَّة، والحُجَج التي تُساق عادةً لتأييدها. ثمَّ أطرح في النِّهاية أهم الاعتراضات.

1. تمهيد:

الإرهاصات الأولى لقيام علم البيولوجيا ـ على بعض الأُسُس العِلمية ـ حدَثَت في القرنين السابع عشر والثامن عشر على يد مجموعة من العلماء، من أمثال جورجيس بيفون[1] (1707 ـ 1788). فقد كتبَ هؤلاء بحوثاً حول التَّصنيف الطَّبيعي للحيوانات والنَّباتات تبعاً لما بينهما من أوجهُ الشَّبه والاختلاف. وكان لظهور الميكروسكوب أثرٌ

---

(1) Georges Buffon.

كبير على تطوُّر البيولوجيا. لكن الأمر لم يكن يتعدَّى عملية التَّصنيف ودراسة الظَّواهر البسيطة المرتبطة بالكائنات الحيَّة، دون محاولة التعمُّق في تحليلِها.

ولعلَّ من أسباب تأخُّر البيولوجيا، إذا قارناها بالفيزياء والكيمياء في تلك المرحلة، أنَّ هاتين الأخيرتين تتعاملان في بحوثِهما ودراستهما مع مادَّة جامدة، بينما تبحث البيولوجيا في كائنات حيَّة أكثر تعقيداً، في الوقت الذي كان الفهم الجامد للدِّين يمنع الكثير من العُلَماء من البحث والتَّنقيب في التَّركيب الدَّاخلي للكائن الحي. وبقيت البيولوجيا في حالة تعثُّر حتى بدايات القرن التاسع عشر، في الوقتِ الذي كان هناك تفاعُل بين العلوم الأخرى والتكنولوجيا.

بالنسبة للبيولوجيا، حدَثَ التَّحول فيها على يدِ مجموعة من العُلماء منهم على سبيل المثال، عالم الحيوان والنَّبات الفرنسي المشهور لامارك[1] (1744 ـ 1829)، الذي رفض فكرة التَّصنيف الطَّبيعي للكائناتِ الحيَّة، التي كان يُنادي بها عُلماء القرنين السَّابع عشر والثَّامن عشر. وأهم نقطة في نظريتهِ تدور حول علاقة التطوُّر في البيئة؛ إذ بيَّنَ لامارك أنَّ البيئة قد أثَّرت في الكائناتِ الحيَّة لكي تجعلَها متلائمة معها، أو على الأصح، سلَكَت الكائنات الحيَّة مسلَكاً يكفَلُ لها الانتفاع بالبيئة، كأنْ تعوم بدلاً من أنْ تسير. ونتجَ عن ذلك أنْ نمَت أو ضمَرَت لديها أعضاء معيَّنة، بتأثير التعوُّد، أو بتأثير عدم التَّدريب. وقد ساق لامارك مثالاً مشهوراً لتأكيد آرائه، حيث بيَّن أنَّ الزَّرافة أجبرَتها البيئة المُجدِبة والخالية من العُشب دائماً على قضمِ أوراق الشَّجر، واستمرَّت هذه العادة عند العديد من فصائل الزَّراف لفترةٍ طويلة بحيث أدَّت إلى امتداد رقبتها، وبالتَّالي أصبحَت صفة الرَّقبة الطَّويلة أساسيَّة في تركيبِها، ثمَّ انتقلَت بصورةٍ تدريجيَّة وبالوراثةِ إلى الأجيالِ التَّالية من الزَّراف.

ويُمكِنُ تلخيص مذهب لامارك بفكرتينِ رئيسيَّتين:

1) العامل الأساسي في التطوُّر هو تغيُّر ظروف البيئة، مما يضَّطر الكائن الحي إلى استعمال أعضاء وإهمال أعضاء أخرى حتى يتكيَّف مع ظروفِ بيئتهِ. ونتيجةً لذلك تنمو الأعضاء التي تُستعمَل، وتضمُر الأعضاء التي تُهمَل، طبقاً لقانون الاستعمال والإهمال.

2) وراثة الصِّفات التي يكتسبها الكائن الحي من البيئة؛ فتعديلات البُنية التي اكتسَبَها الفرد طوالَ حياته ينقلها عن طريق الوِراثة إلى الأجيالِ القادِمة.

---

(1) Jean Lamark.

واحتاجَ الأمرُ إلى خمسين سنة لكي تأخذ نظرية التطوُّر شكلَها النِّهائي على يدِ عالم البيولوجيا الإنجليزي المشهور تشارلز داورن[1] (1809 ـ 1882)، التي تُعتَبر نظريَّتهُ إحدى أهم السِّمات الرَّئيسية لذلك القرن.

2. أهم محاور نظريَّة دارون:

عرض دارون نظريَّتَهُ في تطوُّر الكائنات الحيَّة في كتابِهِ *أصل الأنواع*[2] سنة 1859، حيث أكَّدَ فيها أنَّهُ مقتنعٌ تماماً أنَّ الكائنات الحيَّة ليست ثابتة، وإنَّما تنحدِرُ الأنواع التي يُمكِنُ أنْ نعتبرَها من نفسِ الجِنس من سلالةِ أنواعٍ أخرى، على أساسِ نفس مبدأ التنوُّع الذي يسري على كائنات نفس النَّوع. فنحنُ حين ندرُس الكائنات الحيَّة من ناحية علاقاتها العُضوية، وتوزيعها الجُغرافي، وتعاقُبها الجيولوجي، ربَّما نصِلُ إلى نتيجةٍ مُهمَّة، وهي أنَّها لم تُخلَق بشكلٍ منفصِل كلٌّ على حِدَة، وإنَّما انحدَرَت من أنواعٍ أخرى من الكائنات. فالكائناتُ جميعُها متطوِّرة، وتشدُّ أنواعَها وأجناسَها بعضها إلى بعض صلات قُرْبى وطيدة، وعلاقات بيولوجية مُحدَّدة، وأنَّها لم تصِل إلى ما هيَ عليهِ في شكلِها الحاضر وبنائِها الحالي إلَّا بعد تطوُّراتٍ كثيرة وتحوُّلاتٍ عديدة في شكلِها الخارجي وبُنيتِها الدَّاخلية منذُ أزمانٍ سحيقة وعبر ملايين السِّنين. . . . لكن كيف حدَثَت هذه العمليَّة؟

يُفسِّر دارون هذه الظاهرة بقولهِ: نظراً إلى أنَّهُ يُولَد من أفرادِ كلّ نوع عددٌ يزيد عمَّا يُمكِن أنْ يُكتَب لهُ البقاء، ولمَّا كان هناك، بالتَّالي، صراعٌ من أجل البقاء يتكوَّن باستمرار، فإنَّه يترتَّب على ذلك أنَّ أيَّ كائن، لو تغيَّرَ بطريقةٍ طفيفة على نحوٍ يفيدُهُ، في ظلِّ الأوضاع المعقَّدة للحياة، التي ينتابَها التغيُّر في بعض الأحيان، مثل هذا الكائن ستكونُ له فرصة أفضَل للبقاء، ومن ثمَّ يُصبِح من الكائنات التي يجري عليها الانتقاء الطبيعي[3]، إذ إنَّها تكون قادرة على التكيُّف مع التغيُّراتِ التي تحدُث في البيئة، ومن ثمَّ تنتقِل هذه الصِّفة الجديدة إلى أفراد الأجيال القادمة عن طريق الوراثة. أما الكائنات التي لا يحدُث فيها هذا الفارق العرَضي فإنَّها تنقرض في المدى الطَّويل.

---

(1) Charles Darwin.

(2) *The Origin of Species.* ترجمه إلى العربية المرحوم أ. إسماعيل مظهر، وله عدة طبعات. وللكتاب ترجمة أخرى لمجدي محمود المليجي.

(3) Natural Selection.

ويختلِف دارون في هذه النُّقطة مع لامارك؛ إذْ إنَّ هذا الأخير كان يرُجِع أسباب تغيُّر الكائنات الحيَّة من النَّاحية الفسيولوجيَّة إلى تأثيرِ البيئة عليها، بينما ذهبَ دارون إلى أنَّ التنوُّعات[1] البسيطة التي تظهَر بين بعض أفراد النُّوع الواحد تُساعِدُهُم على التكيُّف مع البيئة وبالتالي البقاء. وقد استخدمَ دارون لشرح نظريَّته نفس مثال لامارك ـ مثال الزَّرافة ـ لكنَّهُ فسَّرَهُ تفسيراً مختلفاً. إذْ بيَّن أنَّ أسلاف الزَّراف كان منها الطَّويل الرَّقبة والقصير الرَّقبة، ثمَّ تنازَعَت على البقاء، واستطاعت الأنواع الطَّويلة الرَّقبة أنْ تصِل إلى أوراق الأشجار وأنْ تأكُلَها، فانتقَتها الطَّبيعة وانتخبَتها لتعيش، بينما هلكَت الأخرى جوعاً، ثمَّ تكاثَرَت الأنواع الطَّويلة الرَّقبة تكاثُراً مُتزايداً، وورثَت هذه الصِّفة للأجيالِ التَّالية، وبتكرارِ عمليَّة الانتقاء والانتخاب على مرِّ الأجيال نشأَ النَّوع الحالي من الزَّراف طويل الرَّقبة. ويضرب دارون مثلاً آخر للحيواناتِ القُطْبيَّة ذات الفراء، فقد استطاعَت الحيوانات ذات الفراء أنْ تفوز في تنازُع البقاء مع الأنواعِ الأُخرى عديمة الفراء، وتحمَّلَت برودة البيئة شتاءً، فانتقَتها وانتخبَتها الطَّبيعة لتعيش، بينما هلكَت الأنواع الأخرى، ثمَّ ورَّثَت هذه الصِّفة للأجيالِ القادمة.

ويُمكِنُ تلخيص نظرية دارون في أربعةِ قوانين رئيسيَّة:

1) <u>قانون الصِّراع من أجل البقاء</u>: فهناكَ خصوبةٌ هائلةٌ في الطَّبيعة، ومن ثمَّ فإنَّ عدَد الكائنات العُضويَّة التي تُولَد يزيدُ كثيراً على ما تتحمَّله البيئة الطَّبيعية. فلو أنَّ هذه الملايين الناتِجة بقيَت لضاقَت بها الأرض وتعذَّرت الحياة، فسمكةُ البكلاه تضَعُ سنويّاً 5،7 مليون بيضة، وزوجٌ واحد من الفِيَلة ـ وهي من أبطأ الحيوانات ـ تضعُ 20 مليون فرد في 250 سنة. ويُؤدِّي التَّنافُس على الغذاء الناجِم عن هذه الزِّيادة العدَدِيَّة ـ بالإضافة إلى خطر الأعداء الطَّبيعيين ـ إلى جعل الحياة عموماً صِراعاً مستمرّاً من أجل البقاء، ومن الواضح أنَّ هذه مسألة حياة أو موت، فالمنتصرُ يبقى والمهزومُ يفنى، والصِّراعُ مميت لا يرحَم.

إذاً في الصِّراع من أجل البقاء إنَّما يتمُّ الفوز للفرد الذي تؤهِّله صفاتُهُ للغلَبةِ والبقاء. وهذه الصِّفات كثيرة ومختلفة بالنِّسبة للحيوانات والنباتات. فقد تكون الصِّفة المؤهِّلة للفوز والغلَبة صفةَ القوة أو الشَّجاعة أو كبر الجُثَّة أو صغَرها أو السُّرعة أو الجمال أو الذَّكاء، أو الحيلة في دفع الشَّر وتدبير القوت، أو الصَّبر على الجوع

---

(1) Variations.

والعطَش، أو الجلَد على تحمُّل المؤثِّرات، أو غير ذلك. فإذا تمَّ الفوز للأفراد الذين لهم شيءٌ من هذه الصِّفات، وانخذَلَ الأفراد الذين ليس لهم ما يؤهِّلهم للغلَبة، كُتِبَ البقاءُ للصَّالحين للحياة، وحقَّ الفناءُ على غير الصَّالحين.

2) قانون بقاء الأصلَح وتبايُنات الأفراد: في وسطِ هذا الصِّراع الذي لا ينقطع يجدُ بعض الأفراد أنَّ الظُّروف المحيطة بهم تتلاءَم مع مقدِراتهم الطَّبيعية وتساعدهم على الاستمرار والبقاء، بينما تُعاكِس الظُّروف أفراداً آخرين، والأمرُ في النِّهاية يرجع بالطَّبع إلى التنوُّعات أو الفُروق الفرديَّة التي تُوجَد داخل كلّ نوع، إذْ إنَّ الكائنات الحيَّة مختلفة حتى أفراد النُّوع الواحد تختلِفُ ضعفاً وقُوَّةً وطولاً وشكلاً، بعضُها أسرَع أو أقوى أو أذكى، لهُ مخالب أو أنياب أشدُّ حِدَّةً أو ألواناً أفضل تحميه، أو أيَّة صِفة جِسميَّة أُخرى تُفيد في بقاءِ الحيوان. ومن هنا استنتجَ دارون أنَّ بعضَ الأفراد أو السُّلالات تنجَح أو تتفوَّق على غيرِها في الصِّراع من أجل البقاء، وهو ما عبَّر عنه بـ«بقاء الأصلح».

بقاءُ الأصلح يعودُ في جذورهِ إلى التَّبايُنات بين الأفراد؛ فالأجسامُ الحيَّة ميَّالة للتَّبايُن، ببعضِ صِفاتِها، عن الأصل الذي نشأت منه. ولذلك لا يتِم التَّشابُه كلّ التَّشابه بينَ الآباءِ والأبناء، ولا بينَ الأُصولِ والفروع، حتى النَّباتات التي يُخيَّل إلينا أنَّ أجزاءَها تامَّة التَّشابه، هي في الحقيقة مُتباينة، فلا تجِدُ ورقةً تشبَهُ أُختَها تمامَ الشَّبه. ولمَّا كانَ التَّبايُنُ جزئيّاً، ولا يتناول الأمور الجوهريَّة، فإنَّه يخفى على غيرِ العُلَماء، ولكن بمرور الدُّهور الطَّويلة يظهر التَّبايُن، ويتكوَّن النَّوع الجديد.

3) قانون الوِراثة: تنتقِلُ الصِّفات الوراثيَّة للأفرادِ القويَّة التي فازَت في معركةِ البقاء إلى الأبناء، ومن ثَمَّ يكونُ لهذا الجيل فُرْصةَ البقاء. ومع تكرارِ عمليَّة الانتخاب والانتقاء على مرِّ الأجيال، ولسِنين طويلة، تنشأ أنواعٌ جديدة تتكيَّف مع ظروفِ البيئة، وهذا ما يُسمَّى بـ«أصل الأنواع».

إذاً قانون الوراثة هو المُتمِّم لقانون التَّبايُنات، لأنَّ التَّبايُنات التي سبقَ ذِكرُها تنتقل بالوراثةِ من الأُصولِ إلى الفروع، وتكونُ في أوَّلِ الأمر جُزئيَّة وعَرَضيَّة، ثم تُصبِحُ بعدَ مرور الأزمنة الطَّويلة، جوهريَّة وتظهَر في الأنواع.

4) قانون الانتقاء الطبيعي: وهو القانونُ الذي ترتكِزُ عليه النَّظرية بأسرها، وخلاصتُهُ أنَّ قانون الوِراثة، كما ينقُل التبايُنات، ينقُل أيضاً جميع الصِّفات التي يحمِلُها الأصلُ إلى الفرع، أصليَّة كانت أو مُكتَسبة. وهذه الصِّفات منها النَّافع كالقُوَّة والصِّحة والذَّكاء، ومنها الضَّار كالأمراض والعاهات والشُّذوذ. أمَّا هذه الضَّارَّة

فتنتهي إلى أحدِ أمرين: إمَّا أنْ تتلاشى، بتغلُّب النافعة عليها، وإمَّا أنْ تتغلَّب، فتؤدي إلى ملاشاة صاحِبَها بذاتِهِ أو بنَسلِهِ. وأمَّا النافعة فهي التي تجعَلُ صاحِبَها ممتازاً وفائزاً في معركةِ الصِّراع من أجلِ البقاء.

ثمَّ تتوارَث الفروع هذه الصِّفات النافِعة، جيلاً بعد جيل، وبعد مرور ألوف من الأجيال، يبلُغ الامتياز حدّاً يجعل من الفرْد الممتاز نوعاً جديداً. وهذا هو قانونُ الانتقاء الطَّبيعي الذي يراهُ داورن سبباً لتكوين الأنواع الحيَّة الموجودة اليوم على سطحِ الأرض.

اعترِضَ آنذاك على نظرية داورن باعتراضين:

الاعتراضُ الأول: أنَّهُ إنْ كانت سلسلة التطوُّر ـ التي بدأت من خليَّة في الكائنِ الحي وحتى بُلُوغها درجة عالية من التَّعقيد في الإنسان ـ صحيحة، فلماذا لم تتطوَّر الحيوانات ذات الخليَّة الواحدة والضَّعيفة؟

وأجابَ داورن بأنَّه: ليسَ من الضَّروري أنْ تتطوَّر جميع الكائنات الحيَّة، إذْ لعلَّ كائناً حيّاً ليس بحاجةٍ إلى ذلك التطوُّر، بحيث كانَ يعيش في ظلِّ ظروف بيئيَّة لم تدْعُ الحاجة إلى تغيير هيئته، ولكن مع ذلك، فهذا الكائن ـ وطبقاً لمبدأ الصِّراع من أجل البقاء ـ أخذَ في سيرهِ حتى وصلَ إلى ما نراهُ اليوم.

الاعتراض الثاني: أنَّهُ لماذا لم نُشاهِد حدّاً متوسِّطاً بين الأنواع المتطوِّرة أو بين الإنسان والقِرد؟

وأجابَ داورن بأنَّ: الزَّمن الذي تعيشُ فيه الأنواع كحدٍّ متوسِّط قصيرٌ جدّاً بالنِّسبةِ إلى الزَّمن الذي تكوِّن فيه الكائنات الحيَّة نوعاً جديداً.

3. ظروف وملابسات ظهور نظريَّة دارون

قبل أنْ نذْكُر الآثار الفلسفيَّة لنظرية التطوُّر عند دارون من المفيد أنْ نُشير إلى ظروف وملابسات ظهور هذه النظريَّة.

أسرة دارون المحافظة كانت قد أرسَلَت دارون (عام 1828) إلى كيمبردج ليدْرُس اللاهوت ويُصبِح قسِّيساً! لكنَّهُ حصل على درجتِهِ في اللاهوت من هذه الجامعة، ثمَّ أشبعَ أيضاً خلال ثلاث سنوات هوايتَهُ في دراسةِ التَّاريخ الطَّبيعي. كما صادق خلال الدِّراسة عالم النَّبات الشَّهير جون هنسلو الذي رشَّحَهُ ليصحب السَّفينة بيجل[1] في

(1) Beglae.

رحلتِها التي قامت بها (في 27 ديسمبر/كانون الأول 1821) لمسْح المناطق المجهولة في نصفِ الكُرَة الجنوبي، وخصوصاً أقصى الجنوب من أميركا الجنوبية لاستكمال الخرائط المِلاحية البحريَّة الإنجليزيَّة.

وقد استغرقت الرِّحلة زهاء خمس سنوات، عادَت بعدَها السَّفينة بما هو أعظمُ خطَراً من خرائط المِلاحة، وهو الإجابة المقترَحة عن مشكلة أصل الأنواع وتطوُّرها! إذْ بينَما كانت سفينة البيجل تقومُ بمهمَّتها، كان السُّؤالُ الذي يلِحُّ على ذهن داروِن هو: «لو كان كلُّ نوعٍ من الحيوانات أو النَّباتات خُلِقَ منفصلاً كما هو الاعتقاد الشَّائع، فلماذا إذاً هذا التَّشابهُ الكبير بين الأنواع التي تفصِلُها بحارٌ واسعة؟ ولماذا لا يكونُ كلُّ نوعٍ من الأحياءِ متطوِّراً من نوعٍ سابقٍ له في الوجود؟».

ولقد جمع داروِن مُخلَّفات لكائناتٍ مُنقَرضة منذُ ملايين السِّنين، بل لقد جمعَ من عِظام الحيوانات وحدَها على ظهر البيجل أحمالاً عدَّة أثارَت حفيظة الرُّبان وسُخريَّة البحَّارة، بالإضافة إلى الشُّحنات التي كان يُرسِلُها إلى مسقطِ رأسهِ من مواد مختلفة في الطَّريق. ومع هذا كلّه، فإنَّهُ لم يتسرَّع بعد عودتهِ ويُعلِن رأيَهُ على النَّاس، وإنَّما عكَفَ قرابة رُبع قرن آخر من الزَّمان على دراسةِ العيِّنات والمجموعات التي أحضرَها، وتمحيص الآراء واستنباط الأدِلَّة والبراهين.

وقد ساعدَهُ في ذلك فكرة استمدَّها من علْم الاقتصاد، وعلى وجهِ التَّحديد من المفكِّر الاقتصادي الإنجليزي توماس مالتوس[1] (1766 ـ 1834) وهي فكرة *الصِّراع من أجل البقاء*. وقد دوَّن داروِن ذلك بقولهِ: «في اكتوبر/تشرين الأول 1828 تصادَفَ أنْ قرأت على سبيلِ التَّسلية كتاب مالتوس عن السُّكان، ولمَّا كانت ملاحظتي الطَّويلة المستمِرَّة لعادات الحيوانات والنَّباتات قد هيَّأت ذِهني لتقدير أهمية الصِّراع من أجل البقاء، وهو الصِّراع الذي يدورُ في كلِّ مكان، فقد تبادرَ إلى ذِهني على الفور أنْ تَبقى التغيُّرات المناسبة، وتتلاشى التغيُّرات غير الملائمة، فتكونُ نتيجة ذلك تكوين نوع جديد، وهنا أصبحَت لديَّ نظريَّة أستطيعُ أنْ أبدأَ منها».

في عام 1859، أصدَرَ داروِن كتابهِ *أصل الأنواع*، عرضَ فيه داروِن مجموعة كبيرة من الأدِلَّة على التطوُّر. وقد أثارَ الكتاب ثائرةَ الكنيسة التي اتَّهمَت نظريتَهُ بأنَّها مُناقِضة لتفسير الكتاب المقدَّس للخَلق، ومؤدِّية إلى الحطِّ من الإنسان إلى مستوى النَّوع الحيواني.

(1) Thomas Malthus.

لقد كان دارون مؤمِناً بوجودِ الله، لكن الحملة ضدَّ دارون كانت شعواء وقاسية إلى الحدِّ الذي خرجَ به رجال اللاهوت في العالَم، وكثيرٌ من رجال العِلم والسِّياسة والصَّحافة، عن أدبِ النِّقاش العِلْمي إلى السبِّ والشَّتم والاستهزاء والتهكُّم والتَّكفير.

ويكفيكَ أنْ تعلَم من أخبار هذه الحملة الهوجاء، التي استمرَّت في ضراوتِها إلى نهاية القرن التَّاسع عشر، مثلاً أنَّ أسقُف أكسفورد، وهو من أكبر العُلَماء، أعلَنَ في خُطبةٍ ألقاها أمام مجمع تقدُّم العلوم البريطاني، أنَّ «دارون ارتكبَ أشنع جريمة حينما حاولَ أنْ يُحدِّد مجدَ الله في فعْلِ الخَلْق». وقال الكاردينال هنري ماننغ: «إنَّ مذهبَ دارون هو فلسفةٌ وحشيةٌ تؤدِّي عقلاً إلى إنكار الإله». وأنَّ الدكتور به ري ـ كبير أساقفة مِلْبورن ـ وضعَ كتاباً حمَلَ فيه على دارون واتَّهمَهُ بأنَّهُ «يزرع في نفوسِ النَّاس بذرةَ الكُفر وإنكار الكُتُب السَّماوية». وأنَّ المونسنيور سه غور في فرنسا قال عن مذهبِ دارون إنَّهُ «من المذاهب المرذولة التي لا يُؤيِّدها إلَّا أحط النَّزعات وأسفل المشاعر، فأبوها الكُفر وأُمُّها القذارة...».

في المقابل، رغم أنَّ دارون كانَ انطوائيّاً خجولاً، إلَّا أنَّهُ وجَدَ في عالم البيولوجيا البريطاني توماس هَكسلي[1] (1825 ـ 1895) مُجادِلاً رائعاً، ونصيراً قويّاً، حتى أنَّهُ أطلَقَ على نفسِهِ «كلب حراسة دارون»![2] وفي اجتماع مؤتمر تقدُّم العلوم البريطاني بمدينة أُكسفورد احتدَمَت المناقشة بينَهُ وبين أسقُف أكسفورد حينَما سألَهُ الأخير باستخفاف: «هل يسمَح السيد هكسلي أنْ يُخبِرَنا هل كانَ القِردُ أحد أجدادِهِ لأُمِّهِ أم لأبيهِ؟» فأجابَ هَكسلي ببراعةٍ بعد أنْ عرضَ بوضوح آراء دارون وختَمَ كلامَهُ بعبارتِهِ الشهيرة: «ومهما يكُن من شيءٍ فإنِّي أُفضِّلُ أيُّها السيِّد أن يكونَ القردُ جدّاً من أجدادي عن أنْ يكونَ جدِّي أُسقُفاً مثلَك!» وهاجَت القاعة، حتى أنَّ رُبَّانَ البيجل أخذَ يُلوِّحُ بالإنجيل مُندِّداً باليوم المشؤوم الذي وافقَ فيه على أنْ يحمِلَ دارون على ظهر سفينته! ولقد حدَثَت هذه الضجَّة الكبرى على الرَّغم من أنَّ دارون لم يكُن يستهدف إلَّا تفسير الطَّريقة التي تحدُث بها التغيُّرات في الأنواع التي شاهدَها.

4. الآثار الفلسفية لنظرية التطوُّر: دارون ودليل النُّظُم

لنبدأ بتحليل نظرية دارون في التطوُّر الطَّبيعي، التي أطلقَ عليها الفليسوف

---

(1) Thomas Huxley.

(2) Darwin's Bulldog.

الأميركي المعاصر دانيال دينيت[1] (1942ـ...) بـ «الفكرة الخطيرة»، لنستكشِفَ آثارَها الفلسفيَّة والدِّينية، ولماذا نُظِرَ إليها على أنَّها خطيرة تُهدِّد اعتقادات المؤمنين الدِّينية؟ يُمكِنُ تلخيص ذلك ـ كما ذكرَ جون هاوت[2] ـ في ثلاث قضايا:

1) التنوُّعات التي تُؤدِّي إلى الاختلاف بين الأنواع هي *عشوائيَّة* بشكلٍ صِرْف. من ثَمَّ هذا يشيرُ إلى أنَّ عمل الطَّبيعة هو *اتِّفاقي*[3] ولا *عقلاني*[4]. ومعظمُ عُلَماء الأحياء ما زال يسيرُ على طريق دارون، فينْسِبُونَ عملَ الطَّبيعة *إلى الصُّدفة*[5].

2) حقيقة أنَّ الأفراد يُصارعونَ ويُكافحونَ من أجلِ البقاء على قيدِ الحياة، وأنَّ مُعظَمَهُم يُعاني ويخْسَر في هذه المنافسة، يُشيرُ إلى *قسْوةِ الكون ووحشيَّتهِ*، وخصوصاً تجاهَ الضُّعفاء.

3) إنَّ عمليةَ الانتقاء الطَّبيعي غير العاقِلة ـ والتي من خلالِها لا يبقى على قيدِ الحياة إلَّا الأصلَح ـ تُشيرُ إلى أنَّ *الكونَ أعمى ومحايد* (أو غيرُ مَعنِيٍّ) بالنسبةِ للحياةِ والإنسانيَّة.

هذه القضايا الثَّلاث: العَشوائيَّة، قسْوة الصِّراع من أجل البقاء، والانتقاء الطَّبيعي الأعمى، كلُّها أوحت للعقْلِ الغربي بأنَّ الكون لا علاقةَ لهُ بشخصٍ، وغيرُ مرتبطٍ بأيِّ خالقٍ صانع.

القضيةُ الأولى تتطلَّبُ تحليلاً لمفهوم *الصُّدفة*[6] (سأتناولُ هذه النقطة لاحقاً). والقضيةُ الثَّانية تتطلَّبُ عِلاجاً لـ*مشكلةِ الشَّر*[7] (تناولتُ هذه النقطة باقتضاب، وعالجتها بإسهاب في دروسي التوضيحية في العدْلِ الإلهي). والقضيةُ الثَّالثة تتطلَّبُ تحليلاً لمفهوم *الغائيَّة* (سأتناول هذه النقطة لاحقاً).

على أيِّ حال، من منتصف القَرن الماضي، وحتى الآن، نجد أنَّ بعضَ المُفكِّرين

---

(1) Daniel Dennett.

(2) John Haught.

(3) Accidental.

(4) Irrational.

(5) Chance.

(6) حتى نعِرف أنَّ الصُّدفةَ المطلقة لا وجودَ لها في الكون، وأنَّ الصُّدفةَ النِّسبية موجودةٌ بالنسبةِ لغيرِ المُطَّلِع على الأسباب.

(7) حتى نعِرف أنَّ الشرَّ بالتَّحليلِ الفلسفيِّ الدَّقيق إما أنَّهُ أمرٌ عدميٌّ لا وجودَ له أو أنَّهُ وجوديٌّ لكن اعتُبِرَ شرّاً لأنَّهُ يستلزِمَ العدَم، وأنَّ الشرَّ أمرٌ نسبيٌّ.

البارزين رحَّبُوا بالأفكارِ الدارونية بوصفِها انتصاراً نهائيّاً للشّكِّ في الدِّين. حتى هَكسلي ـ المعروف بـ «كلب حراسة دارون» ـ آمنَ بنظريةِ التطوُّر كنقيض للإيمانِ باللهِ. البيولوجي الألماني إرنست هيكل[1] (1834 ـ 1919)، المفكر الألماني كارل ماركس[2] (1818 ـ 1883)، عالم النَّفس النَّمساوي سيجموند فرويد[3] (1856 ـ 1939)، فريدريك نيتشه[4] (1844 ـ 1900)... كلُّهم وجدُوا في أفكارِ دارون ما يدفعُهم للإلحاد. الكثيرُ من علماءِ الطَّبيعة في عصرِنا هذا يربطون بين الدَّارونية وعدم الإيمان باللهِ.

فرويد مثلاً أشار في إحدى محاضراتهِ إلى تأثير هذه النَّظرية على الإنسان الحديث حيث قال: «لقد تلقَّت الإنسانية من يدِ العِلْم، فيما سلَف، طعنتين خطيرتين أصابَت في الصَّميم أنانيَّتَها السَّاذِجة. كانت الأولى عندما بيَّنَ للنَّاسِ أنَّ الأرضَ هيهات أنْ تكون مركزَ الكون، ما هي إلَّا هنة زهيدة في منظومةٍ كونيَّة لا نستطيع أنْ نتصوَّر ما هي عليهِ من ضخامة. وتقترن هذه الطَّعنة في أذهانِنا باسم «كوبَرنيكوس»، وإنْ كانَ في تعاليم مدرسة الإسكندرية شيءٌ شبيهٌ بهذا كلَّ الشَّبه.

أما الطَّعنةُ الثَّانية فجاءَت على يدِ عالِم الأحياء، يومَ انتزعَ من الإنسان ما يدَّعيهِ من مكانةٍ ممتازةٍ في نظامِ الخَلْق، فخرجَ عليه بأنَّهُ ينحدِرُ من سُلالةٍ حيوانية، ويبيِّن له ما تنطوي عليه نفسُهُ من طَبيعةٍ بهيميَّة لا يُمكِنُ أنْ تُستأصَل. وقد قامَ بهذا الانقلاب في عصرِنا *تشارلز دارون ووَلاس*[5] ومن سبقَهما، فاستُهدِفوا لأعنف ضروب المقاومة ممن كانوا يُعاصِرونَهم من النَّاس»[6].

ورغم أنَّ دارون نفسَهُ كان حريصاً على تجنُّب أي نتائج أخلاقية لنظريتهِ، فإنَّهُ بعد نشر كتابه مباشرةً، كان من الواضح أنَّ هذه النَّظرية ستترُك أثراً كبيراً على الأخلاق.

فنيتشه ـ مثلاً ـ تلقَّى فكرة الانتقاء الطَّبيعي والصِّراع من أجلِ البقاء ليُحوِّلَها إلى دعوةٍ للقضاء على الأخلاقِ المسيحيَّة، التي كان يُسمِّيها «أخلاق العبيد»، لكي يحِلَّ

---

(1) Ernst Haeckel.

(2) Carl Marx.

(3) Sigmund Freud.

(4) Friedrich Nietzsche.

(5) المقصود هو عالم البيولوجيا البريطاني ألفرد والاس (1823 ـ 1913) Alfred Wallace.

(6) سيجموند فرويد، **محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي**، ترجمة د. أحمد عزت راجح، ج3، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1966، ص216.

محلَّها نوعٌ آخر من الأخلاق، هو أخلاق *السُّوبرمان* (= الإنسان الأعلى)، وهو الشَّخصُ الذي يجِبُ أنْ ينظُر إليهِ العالَم على أنَّهُ مصدر المعرفة والسَّيطرة والقُوَّة، وهو أيضاً الشَّخص القادِر على التخلُّص من معوِّقات أخلاق العبيد.

المفكر البريطاني هربرت سبِنسَر[1] (1820 ـ 1903) ـ أيضاً مثالٌ آخر ـ كانَ شعارُهُ «البقاء للأصلح»، وذهبَ إلى حدِّ المطالبة بعدَم تدخُّل المجتمع في عمليةِ الانتقاء الطَّبيعي، وأنْ لا يفعَل الأفراد أيَّ شيءٍ لتحسينِ أوضاعِهِم. بل إنَّ سبِنسَر اعترضَ حتى على التَّعليم، على أساسِ أنَّنا يجِبُ أن نترُكَ الطَّبيعة تُمارِسَ تأثيرَها علينا دونَ تدخُّلٍ منا. وبهذا تحوَّلَت صفات الغريزة والقُوَّة والأنانيَّة إلى الخصائص الوحيدة التي تُشكِّل قيمَ البقاء، أما صفات الخير والفضيلة فهي ترتبط بالضَّعف الإنساني[2]!!

ريتشارد دوكنز ـ عالم الأحياء الإنجليزي ـ جادلَ في *صانع السَّاعات الأعمى* بأنَّ الانتقاء الطَّبيعي مع فتراتٍ تراكُميةٍ طويلة جدّاً من الزَّمن كافيةٌ لتفسيرِ كلّ أنواع الكائنات الحيَّة المختلفة، بما في ذلك نحنُ. يقولُ دوكنز: لماذا نظلُّ بحاجةٍ لاستدعاءِ فكرة *الله* طالما أنَّ الانتقاء الطَّبيعي والتَّراكُم وحدَهُما كافيان لتفسيرِ كل الإبداع الذي نراهُ في قِصَّة الحياة؟ قبل دارون، نحنُ نُقِرُّ أنَّهُ كانَ من الصَّعبِ العُثُور على أسبابٍ محدَّدة للإلحاد. ويبدو أنَّ النَّظمَ والتناسُقَ في الطَّبيعةِ كانا يدفعان للبَحثِ عن تفسيرٍ فوق ـ مادي، وبالتَّالي دليلُ النَّظم لإثباتِ وجود الله رُبَّما كانَ لهُ معنى في تلكَ الأيام. لكن الأمر لم يعُد كذلك الآن؛ نظرية التطوُّر، المُنقَّحة باكتشافات البيولوجيا الجُزيئيَّة، حطَّمت فكرة *الخالِق الصانِع* التي كان مُعظَمُ النَّاس يعتقِدُ بها قبل مُنتصَف القرن الماضي. نظرية التطوُّر أزالَت مرةً واحدة وإلى الأبد أيَّ احترام فكري مُتبقٍّ لفكرة *الله*[3]!

اليوم لا يحمِل دوكنز وحدَهُ هذه القناعة. عددٌ من عُلماء الأحياء التطوُّري، وبعض فلاسفة الغرب، هم على نفسِ الرأي. دانيال دينيت، الفيلسوف الأميركي المعاصر، في كتابهِ *فكرة دارون الخطيرة* جادَلَ وبطُرُق مختلفة بأنَّ الانتقاء الطَّبيعي هو التَّفسير الوحيد المعقول للتنوُّع في الحياة، قائلاً: «من خلال انتقاء تغييرات تكيُّفية صغيرة جدّاً في الكائناتِ الحيَّة على مدى فترة تستغرِق عِدَّة مليارات من السِّنين، العمليَّةُ العمياءُ تماماً

(1) Herbert Spencer.

(2) هذا الاتجاه يُعرف حالياً بـ«الداروينية الاجتماعية». لكن ليس كلُّ مؤمنٍ بنظرية التطوُّر لداروين عِلمِياً، يوافق على هذه المضاعفات العمليَّة التي يمكن أن تنشأ جرَّاء الإيمان بأفكار دارون.

(3) Richard Dawkins, ***The Blind Watchmaker***, New York: W.W. Norton & Co., 1986, p 6.

يُمكِنُها أنْ تُحقِّق كلَّ التنوُّع الذي نجِدُهُ في كوكبِنا، بما في ذلكَ الكائنات (البشريَّة) الموهوبة بالبَصَرِ والوعي. حتى الذِّهنُ البشري هو نهاية المطاف وربما نتيجة حتميَّة لسلسلةٍ غير عاقلة من حوادث مُتعاقبة. النُّقطة هي أنَّهُ لا حاجةَ لـ«مُصمِّم مُبدِع» للإشرافِ على العَمَليَّة. وهذا، وفقاً لدينيت، هو أخطر الآثار المترتِّبة على فكرةِ دارون، وخاصَّة بشكلِها المعاصِر من الدَّارونية الجديدة(1).

لكن على ماذا استنَدَ مؤيدو نظرية التطوُّر عندما انتهوا إلى هذهِ النتائج الخطيرة؟ ما هي الحُجَج التي اعتقدوا أنَّها تؤيِّدُ موقِفَهُم؟

5. الحُجَج المؤيِّدة لنظريَّة التطوُّر:

- أدِلَّةٌ مستمدَّةٌ من الحفريات: هذه الأدِلَّة كانت أقوى الحُجَج تأثيراً(2)، لأنَّ بقايا الحفريات تُشكِّل سلسلة كاملة من الأشكال التي عاشَت في الأزمنةِ السَّابقة من أدناها إلى أرقاها، مما يدُلُّ على وجود نمو تدريجي للكائنات، فقد وُجِدَ أنَّهُ:

1) في أقدَمِ حفريات الأرض لا تُوجَد إلَّا حفريات لكائناتٍ بسيطة.

ب) في الطَّبقاتِ الأحدَث منها أو الأعلى منها تُوجَد حفريات للكائِن الأكثر رُقِيّاً.

ج) لا تُوجَد حفريات الثَّدييَّات والإنسان إلَّا في الطَّبقات السَّطحية. وهذا يدُلُّ على أنَّ الحياة بدأت بكائناتٍ دقيقةٍ ظهرَت في الماء، ثمَّ انتقلَت إلى الأرض، ثمَّ زادَت الكائنات تعقيداً، فالطَّحالبُ سبقَت الحزازيات، وعاريات البُذُور سبقَت كاسيات البُذُور في مملكةِ النَّباتات. وفي الحيوانات كانت اللافقاريَّات أسبق في ظهورِها من الفقاريات، وفي الفقاريات نفسِها بدأت ظهور الأسماك ثمَّ تلاها البرمائيات ثمَّ الزَّواحف الضَّخمة التي تدرَّجت منها الطُّيور والثَّدِييَّات.

- أدِلَّةٌ مستمدَّةٌ من الشَّكل الخارجي والتَّشريح المقارن: إذْ تشابَهَ أفرادُ كلّ مجموعة من الكائناتِ الحيَّة فيما بينَها تشابُهاً كبيراً في التَّركيب، فالفقاريات تتشابَهُ مع بعضِها رغمَ تميزُّها إلى أسماك البرمائيات، وزواحف، وطيور، وثدِييَّات، فهي لها

---

(1) John F. Haught, ***God After Dawin: A theology of Evolution***, Colorado: Westview Press, 2000, p11-17.

(2) دوكنز يصرُّ على أنَّ الحفريات وإنْ كانت حجة قوية مؤيدة لنظرية التطوُّر، لكن لا يعتبرها أقوى الحجج، بل يؤكد على أنَّ نظرية التطوُّر تبقى على قوَّتها وإنْ لم تكن لدينا أي أحفورة...ويرى أنَّ أقوى الحُجج بالفعل هو ما قدَّمه علمُ الجينات من معطيات. أقول: الحفريات كانت أقوى الحجج المؤيدة لنظرية دارون قبل ظهور ما يعرف بـ«الدارونية الجديدة»، التي تتكئ على الثورة الجديدة في علم البيولوجيا الجزيئية.

هيكلٌ داخليٌّ يتكوَّن من جُمجُمةٍ تحتوي المُخَّ وعمود فقري، ثمَّ جهاز عصبي في الجهةِ الظَّهرية من الجسْم، وجهاز دوريّ في الجهةِ البَطْنِيَّة من الجسْم، ثمَّ قناة هضميَّة في وسطِ الجسْم. وبدارسة الأطراف الأماميَّة لهذه الفقاريات، نُلاحِظُ أنَّها جميعاً تخضَعُ لنظامٍ تشريحي واحد، فهي تتكوَّن من عُضوٍ وساعِدٍ ورسغٍ وخمسة أصابع، رغم تحوُّر الطَّرف الأمامي في الخفَّاش إلى أجنِحةٍ واختزال الأصابع في الحيوانات الحافريَّة إلى إصبعٍ واحد.

- أدِلَّةٌ مستمَدَّةٌ من عِلْم الأجنَّة: فمن المعروف أنَّ جميع الكائنات تبدأ حياتَها بخليةٍ مُخصَّبة لا تلبَث أنْ تنقسِم، ويمُرُّ الجنين في نُمُوِّه بمراحل جنينية مختلفة. ولذلك يُقال إنَّ الجنين في مراحلِ نُموِّه المختلفة يحكي قصَّة تطوُّر أسلافه؛ فجنينُ الإنسان يُمثِّل الأطوار التي مرَّ بها التطوُّر على الأرض، فهو يبدأُ حياتَهُ بخليةٍ واحدةٍ تأخُذُ في الانقسام والزِّيادة على نحوِ ما تفعَل الخمائر، ثمَّ يمُرُّ بطَور ذي نسيجين الجوفمعويَّات، ثمَّ يمُرُّ بطورٍ ذي خياشيم الأسماك، ثمَّ تظهَر الأيدي والأرجُل، ويكون له ذنَبٌ ويضمُر، وينبعِث للجنين شعرٌ يجعَل جِلدَهُ كجلدِ البهائم، وتظهَر الرِّئتان. كما أنَّ المراحل الأولى لتطوُّر الجنين يتشابه تشابُهاً كبيراً في الإنسانِ والحيوان حتى ليصْعُب التميز بينهما؛ مثالُ ذلك جنين الإنسان والكلب والخفَّاش والزَّواحف وغيرها.

- أدِلَّةٌ مستمدَّةٌ من الأعضاءِ المُتخلِّفة: فالأعضاء المُتخلِّفة توجد ناميةً في بعضِ الكائنات وضامِرةً في كائناتٍ أرقى لم تعُد بحاجةٍ إليها، مثل الزَّائدة الدُّودية، فهي ضئيلةٌ في الإنسان، كبيرةٌ في آكلاتِ الأعشاب، معدومةٌ في آكلات اللُّحوم. وكذلك الفقرات العُصْعُصيَّة، فهي ضامرةٌ في الإنسان لأنَّها تُمثِّل بقايا ذيلٍ قديم، وهناك حالات نادرة يُولَد فيها بعضُ الأطفال ولهم ذيلٌ صغير. ومنها أيضاً الشَّعْر المغطِّي للجِسْم، فهو قليلٌ في الإنسان الحديث، كثيرٌ في الثَّدِييَّات الأخرى، والسببُ أنَّهُ لم يعُد للشَّعْر وظيفة التَّدفئة عند الإنسان الذي باتَ يستخدم الملابس، في حين أنَّ الشَّعْر لا يزال يقومُ بهذهِ الوظيفة في الحيوانات الأخرى. ومن أمثلتِها أيضاً الحلَمات الثديَّة في ذكورِ الثَّدِييَّات.

- أدِلَّةٌ مستمَدَّةٌ من تحليلِ الدَّم والأنسجة: فالإنسانُ قد يُصابُ بأمراضٍ مُعيَّنة تنقُلُها إليه حيوانات أدنى منه، كما قد يعديها هو نفسُهُ. ومن هذهِ الأمراض السُّعار (الكلب)، والزُّهري، والكوليرا، والجرَب. . إلخ. ويدُلُّ ذلك على التَّشابه بين الأنسجة والدَّم ـ سواء في التكوين أو التَّركيب ـ بين الإنسان والحيوانات الدُّنيا.

كما أنَّنا نجِد فصائل مُعيَّنة من القِرَدة، كالسَّعادين (النسانيس)، عُرْضة للإصابة بنفسِ الأمراض المُعدية وغير المُعدية التي يتعرَّض لها الإنسان. فقد وجَدَ بعض العُلماء ـ بعد ملاحظةٍ طويلة ـ أنَّ السَّعدان (النسناس) كثيرُ الاستجابة إلى الزُّكام بنفسِ أعراضه المعروفة عند الإنسان، وأنَّ الزُّكام إذا عاودَهُ في فتراتٍ قريبة فقد يكونَ سبباً في أنْ يُصابَ بالسِّل. كما قد يُصاب أيضاً بالحُمرة والتهاب الأمعاء، وبياض العَين. كما قد لُوحِظَ أنَّ صِغارَها قد تموتُ وهي تشقُّ الأسنان اللَّبنيَّة، وللعقاقير فيها نفس تأثيرها في الإنسان. وكثيرٌ من هذه السَّعادين تهوى الشَّاي والقهوة والمشروبات الرُّوحية. ويُؤكِّدُ بعض العُلماء أنَّ سُكَّان شرقي أفريقيا يصطادُون فصائل منها بأنْ يتركوا قُربَ مسكنها أوعية مفعمة بالمريسة (البوظة) فتشرَب منها حتى تثمَل. والغريب أنَّ بعضاً منها ثملَ من شُرب البراندي فعافَهُ ولم يَمَسَّهُ مرةً أخرى، فكانَ بذلك أعقل من أبناءِ آدم.

- <u>أدِلَّةٌ مستمدَّةٌ من التَّوزيع الجغرافي</u>: وهي تعتمِدُ على أنَّ هناك جُزراً، كأستراليا وجلباجوز (مجموعة جُزُر تقع في المحيط الهادي على خطِّ الاستواء وعلى بعد نحو 600 ميل غرب ساحل إكوادور) توجَدُ فيها مجموعةٌ كبيرةٌ من الأنواع النادرة. وهناك حُجَج أخرى مستمدَّةٌ من تربية السُّلالات النَّباتية والحيوانية إلى آخره[1].

- <u>أدِلَّةٌ مستمدَّةٌ من عِلم البيولوجيا الجزيئية</u>: لعلَّ أبرز الأدِلَّة التي تستند إليها الدَّارونية الجديدة ما كشفَهُ عِلمُ الجينات من تشابُهٍ في الشَّفرةِ الوراثيَّة والجينات بين الأنواع التي ادُّعي حصول تطوُّر بينَها، أو ادُّعي أنَّها تنحدِر من أصلٍ واحد مشترك.

أجِد من الضَّروري أنْ أشرح أدِلَّة البيولوجيا الجزيئية بشيءٍ من التَّفصيل. سأستعين في ذلك بما ذكَرَهُ د. عمرو شريف في كتاب *كيف بدأ الخلق*؟

لقد أظهرَ عِلْم البيولوجيا الجزيئية أنَّ جميع الكائنات الحيَّة ـ من البكتيريا إلى الإنسان ـ تتميَّز بتشابُهٍ ملحوظ في طبيعةِ الجزيئات العضوية المكوِّنة لخلاياها، وكذلك في شفراتها الوراثيَّة. ويمكن تحديد هذا التَّشابه فيما يلي:

1. تَستَخْدِم جميع الكائنات الحيَّة، نباتية وحيوانية، نفس الآليَّة الوراثيَّة (DNA, RNA البروتينات).

2. يتكوَّن الحمض النووي الـ DNA من سلاسل يختلف ترتيب حلقاتها من كائنٍ

---

(1) إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، ص207 ـ 219.

لآخر، ولكن هذه السلاسل المختلفة تتكوَّن من نفس النكلوتيدات (القواعد النيتروجينية) الأربعة.

3. يتم نقْل المعلومات الموجودة في الحمض النووي الـ DNA إلى الريبوزومات (لبناء البروتينات) بواسطة نفس الآليَّة الحمض النووي الـ RNA المِرْسال.

4. وكما تستخدم الشَّفْرة الوراثيَّة نفس اللُّغة (DNA، RNA، البروتينات)، فإنَّها تَستَخْدم نفس المصطلحات في إعطاء التَّعليمات. فالكائنات الحيَّة المختلفة تَستَخْدم جينات متشابهة وRNA متشابهاً لتكوين بروتينات متشابهة لتقوم بنفس الوظائف. مثالُ ذلك ما يحدُث في الميتوكوندريا، فهي تقوم بأكسدة المواد الغذائية باستخدام إنزيمات معيَّنة تُشفِّر لها جينات متشابهة في جميع الكائنات الحيَّة الحيوانيَّة، أي إنَّ هذه الكائنات تستخدم نمطاً جينيّاً متشابهاً ليقوم بنفسِ الوظائف، بالرَّغم من اختلافِها في المظهر.

5. تتماثل الجينات التي تتحكَّم في وظائف معيَّنة في جميع الكائنات، كنُمو الأرْجُل مثلاً، فإذا نقَلْنا الجين المسؤول عن تكوين الأرْجُلِ في الفأر إلى البُرْعُم المسؤول عن تكوين الجناح في ذُبابة الفاكهة، فسيُكوِّن البُرْعُم للذُّبابة رِجْلاً كأَرْجُلها بدلاً من الجناح.

6. توصَّل الباحثون إلى الجينات المسؤولة عن نشأةِ الخياشيم وكذلك الذَّيْل في جنين الإنسان، وبالرَّغم من أنَّ هذه الجينات أدَّت وظيفتها لفترةٍ في جنين الإنسان فإنَّها خمَلَت وظلَّت موجودة بالرَّغم من عدم الاحتياج للخياشيم أو الذَّيْل في الجنين أو في الإنسانِ الكامل. إنَّ هذه الجينات التي تشبَه الجينات المقابلة لها في باقي الفقاريات، تُعتبر بمثابة حفْريات على المستوى الجُزيئي، تُؤيِّد الأصل المشترك بين الإنسان وغيره من الفقاريات.

7. ظهَرَ مُؤخَّراً عِلْم حفْريات الـ DNA، ويقوم الباحثون فيه بأخْذ جُزء متبقٍ من سلسلة الـ DNA الخاص بالحفْريَّة، ويتم إكثارهُ وتحديد تتابُع النكلوتيدات فيه لمعرفة العلاقة بينها وبين مختلف الكائنات المعاصرة. وقد تمَّ ذلك بصورةٍ مثالية مع حفريات الماموث التي تمَّ حِفْظُها جيداً في الجليد.

8. تَستَخْدم جميع الكائنات الحيوانيَّة على تنوُّعِها واختلافها سُبُل أيض متماثلة لإنتاج الطاقة اللازمة لبناء وعمل هذه الآليَّة الوراثيَّة، وكذلك للقيام بباقي أنشطة الخليَّة.

9. تتكوَّن الأنواع المختلفة من البروتينات في جميع الكائنات من تجمُّعات ومتتاليات

مختلفة من عشرين حمْضاً أمينيّاً فقط، على الرَّغم من وجود عشرات الأنواع من الأحماض الأمينيَّة الأخرى في الطَّبيعة.

10. أمكَنَ قياس درجة التَّماثُل في ترتيب النكلوتيدات (المكوِّنة للجينات)، وكذلك ترتيب الأحماض الأمينيَّة (المُكوِّنة للبروتينات) في الكائنات المختلفة بدِقَّةٍ كبيرة، أيدَّت مفهوم الأصل المشترك. فعلى سبيل المثال، ظهَرَ أنَّ إنزيم السيتو كروم - سي يتألَّف من نفس المائة وأربعة أحماض أمينيَّة بنفسِ التَّرتيب في كُلٍّ من الإنسان والشَّمْبانزي، بينما يختلف هذا البروتين بحمضٍ أمينيٍّ واحد عن نظيرهِ في قِرْد الريسس، ويزداد هذا الفرْق مع الخيل إلى 11 حمضاً أمينيّاً، ويزداد مع سمَك التُّونة إلى 21 حمضاً أمينيّاً.

يُؤكِّد هذا العرض لأدِلَّة عِلْم البيولوجيا الجزيئيَّة أنَّ فحص تتابُع النكلوتيدات في الحمْض النووي الـ DNA وكذلك فحص الأحماض الأمينيَّة في البروتينات، لهما مرجعيَّة استشهاد على حُدُوث التطوُّر، كما يمُدَّانا بتصوُّرٍ مستقل للتَّاريخ التطوُّري للكائن الحي .

ومن بين مئات الاختبارات التي تمَّ إجراؤُها، لم يعُطِ أيٌّ منها دليلاً واحداً يدْحَض مفهوم الأصل المشترك والتطوُّر. ويمكن تقريب الاستدلال بالنّقاط السَّابقة على نظريَّة التطوُّر بالمثال التالي: إذا أظهَرَ الفَحْصُ المدقِّق لكتابين يضُمُّ كلٌّ منهما نفس العدد من الأبواب والصَّفحات، أنَّ الكتابين متماثلان فيما تحتوي عليه الصَّفحات من كلماتٍ وحُروف، مع وجود فقرة إضافيَّة في بعضِ فصول أحد الكتابين. هل من الصَّواب القول بأنَّ كُلّاً من هذينِ الكتابين قد كُتِبَ على حِدَة؟ أم الأصوب أنَّهما طبعتان متتاليتان من كتابٍ واحد، وقد تمَّ إضافة هذه الفقرات على الكتاب الأصلي عند إصدار الطَّبعة التالية؟[1]

على ضوءِ ما سبق، إذا قارنَّا جينوم الإنسان بجينوم الشَّمْبانزي، وجدنا أنَّ الأوَّل يحتوي على 23 زوجاً من الكروموسومات، بينما يحتوي الثَّاني على 24 زوجاً. وقد اتَّخذَ معارضو نظرية التطوُّر من ذلك شاهداً لدَحْضِها، فاختلاف عدد الكروموسومات ليس بالشَّيء البسيط.

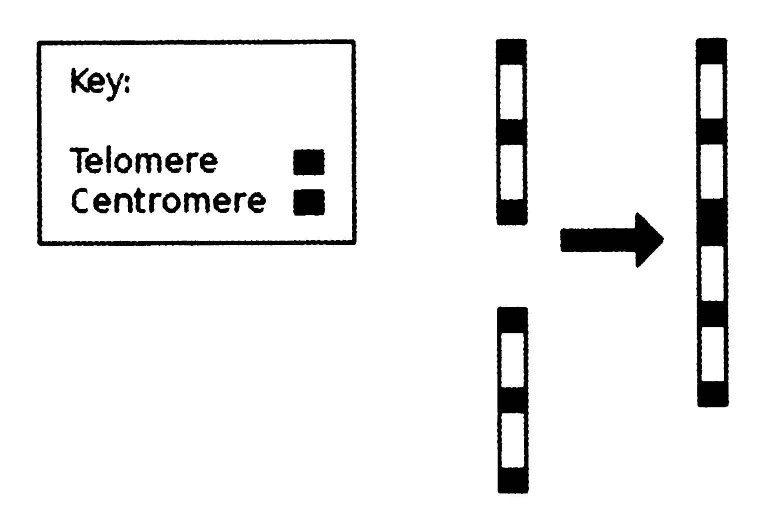
لكن بتدقيقِ النَّظَر في الكروموسوم البشري الثَّاني، وُجِدَ أنَّه يحتوي على الجينات

(1) عمرو شريف، كيف بدأ الخلق، ص167 ـ 170. أقول: في المثال المذكور يمكن تقديم تفسير آخر لتشابه الكتابين، وهو أن مؤلفهما واحد، فتشابه الآثار الشديد قد يكشف وحدة المؤثر، ولا يكشف بالضرورة عن ترابط نسبي بين الآثار، وإن كان الترابط النسبي تفسير معقول جدّاً.

الموجودة على كروموسومين من كروموسومات الشَّمْبانزي، وهما (A2 ـ B2). وتفسيرُ ذلك أنَّ السَّلَف المشترك بيننا وبين الشَّمْبانزي (وباقي الرَّئيسيَّات) كان لديه 24 زوجاً من الكروموسومات، ثمَّ حدَثَ اندماجٌ بين كروموسومين من كروموسومات بعض أفرادِهِ الذين شكَّلُوا الفَرْع التطوُّري الذي نشأ منه الإنسان، فأصبح عدد كروموسوماتنا 23 زوجاً، بينما بقيَت كروموسومات الفَرْع الذي نشأ منه الشَّمْبانزي دون اندماج.

فضلاً عن ذلك، إذا عرفنا أنَّ كروموسومات خلايا جميع الكائنات الحيَّة تحتوي في أطرافِها على تتابُع من القواعد النَّيتروجينيَّة يُعرَف باسم «تيلومير» (مسؤولٌ عن تحديد عُمْر الخليَّة) فقد وُجدَت التيلوميرات في طرفَي الكروموسوم البشري الثَّاني (كالمعتاد)، بالإضافة إلى تيلوميرين وُجِدا في منتصف هذا الكروموسوم، مما يُؤيِّد أنَّه يتكوَّن من كروموسومين منفصلين تمَّ اندماجَهُما.

أكثر من ذلك، إذا عرفنا أنَّ في منتصف الكروموسومات منطقة تُسمَّي «السِّنْترومير» (مسؤولٌ عن تنظيم انقسام الكروموسوم)، فقد وَجَدَ العُلماء 2 سنترومير في الكروموسوم البشري الثَّاني (أحدُهُما نشيط والآخر خامل)، ما يؤيِّد بقوَّة أنَّ هذا الكروموسوم قد تكوَّن من اندماج كروموسومين منفصلين لكلٍّ منهما السنترومير الخاص به[1]. (أنظر الشكل: 1)



(1) عمرو شريف، كيف بدأ الخلق، ص290 ـ 291.

نظرةٌ نقدِيَّةٌ

للتَّعليقِ على نظريةِ التطوُّر، لا بُدَّ من تقسيمِ الكلام إلى جهاتٍ ثلاث:

الجهةُ الأولى: أطرَحُ فيها السُّؤال التالي: نظرية التطوُّر هل ما زالَت فرضيَّة أم صارَت حقيقة عِلْميَّة؟

الجهةُ الثانية: أطرَحُ فيها السُّؤال التالي: لنفترض جدَلاً أنَّ نظرية التطوُّر ثبتَتْ كحقيقة عِلْميَّة، هل ثمَّةَ تلازُم بين ثُبُوت النَّظرية وانهيار دليل النَّظْم؟ وبشكلٍ عام، هل ثمَّة تنافٍ بين نظرية التطوُّر والإيمان باللهِ؟

الجهةُ الثالثة: أطرَحُ فيها السُّؤال التالي: هل ثمَّةَ تعارُض مستقر بين نظرية التطوُّر ونصوص الكُتُب السَّماوية؟ وبنحوٍ أكثر تحديداً: هل ثمَّةَ تعارُض مستقر بين نظرية التطوُّر والقرآن الكريم؟

لنبدأ بدراسةِ نظرية التطوُّر على ضوءِ هذهِ الجهات الثَّلاث.

الجهةُ الأولى:

فرضيَّةٌ أم حقيقة؟

هل ما زالَت نظرية التطوُّر فرضيَّة أم صارَت حقيقة عِلْمية؟ جواب هذا السُّؤال لا بُدَّ أنْ نبحَثَ عنهُ عند عُلماء الأحياء.

أود أنْ يعرف القارئ الآليَّة التي يسير عليها الباحث عادةً في العُلُوم الطَّبيعية. الباحث عندما يُواجِه سِلسلة من المُعطيات، يبحَث عن فرضيَّةٍ صالحةٍ تُفسِّر تلكَ المعطيات. وعندما تتأكَّد (أو تتعزَّز) الفرضيَّة ـ من خلال آليات مُعيَّنة ـ تصبح نظريَّة مقبولة، ثمَّ قد تصِل ـ بعد تراكُم القرائن والشواهد ـ إلى درجةٍ يُقالُ عندَها إنَّها صارَت حقيقة عِلْميَّة. في بدايةِ طريق البحث العِلْمي نبدأ بفرضيَّة، وفي نهايةِ هذا الطَّريق ننتهي بحقيقة عِلْميَّة. النَّظرية المقبولة تقَع في الطَّريق. وهناك فرضِيَّات عِلْمية كثيرة عميقة ومُهمَّة صارَت نظريَّات مقبولة، لكن لا يجرُؤ العُلماء على الادِّعاء أنَّها صارَت حقيقة عِلْميَّة.

ريتشارد دوكنز ـ عالم الأحياء المُلْحد ـ يُصِرُّ على أنَّ نظرية داروِن صارَت حقيقة عِلْميَّة[1]، وأنَّها باتت مُسلَّمة مفروغاً من صِحَّتها. . . .هذا الادِّعاء الدُّوغماطيقي لا ينسجِمُ أبداً مع العقلِ العِلْمي المتَّزِن، بل لا ينسجِمُ مع آراء عُلماء أحياء آخرين وجَّهوا

(1) ثمة نقطة جوهرية. علماء الطبيعة لا يتحدَّثون عادة عن حقيقة علمية! وإنَّما يتحدَّثون عن نظريات مقبولة، مُؤيَّدة بقدر كبير من الشواهد، ولا توجد شواهد تدْحَضُها. وحتى الجزم واليقين بصحتها إنما هو جزمٌ ويقين معرفي، وليس جزماً ويقيناً رياضياً. فهم بعيدون تماماً عن اللغة الجزمية التي يتحدَّث بها أمثال دوكنز. ولكن سوف أساير اللغة التي يتحدَّث بها دوكنز، رغم عدم دقَّتها. فالعلوم الطبيعية تجاوزت هذه اللُّغة الدوغماطيقية منذ زمنٍ بعيد. . .لكن يبدو أنَّ أمثال دوكنز ما زالوا يتشبثون بهذه اللغة غير العِلْميَّة منهجيّاً وفلسفيّاً. . .فأنى للمناهج العِلْمية كالاستقراء أو حساب الاحتمال أو المحاولة والخطأ وقابلية التكذيب ـ وغيرها من المناهج ـ أنْ تنتج يقيناً وجزماً وحقيقة علمية بشأن التطور بالطريقة التي يتحدَّث بها دوكنز بكلِّ ثقة!

انتقادات مُهِمَّة لنظرية دارون. بل يُشبِّه دوكنز نظرية دارون بكرويةِ الأرض. . . . ويتساءل مستهجناً: هل يوجدُ إنسانٌ مثقَّف يُشكِّكُ بكروِيَّةِ الأرض؟[1] وفقاً لدوكنز، هكذا يجِبُ أنْ يكونَ موقِفُنا من نظرية دارون، علينا أنْ نتعاطى معها كحقيقة عِلْميَّة لا نشُكُّ في صحَّتِها، كما نتعاطى مع كروِيَّةِ الأرض!

مرَّة أخرى، عددٌ من عُلماء الأحياء المُتخصِّصين لا يتحدَّثون باللُّغة الجزمية التي يتحدَّث بها أمثال ريتشارد دوكنز ودانيال دينيت، بل أقصى ما يدَّعون ـ إنْ آمنوا بنظرية دارون ـ أنَّها تفسير مقبول للأحافير التي ظفرَ بها عُلماء الجيولوجيا والأحياء، ولتشابُه وتنوُّع الكائنات الحيَّة. . . أو أفضل تفسير للنتائج التي توصَّلَ لها عِلْم البيولوجيا الجزيئية.

ليس من مهمَّتي، ولا من شأني، البتّ بصحَّة أو خطأ نظرية التطوُّر. هذه مهَمة وشأن المتخصِّصين في علم الأحياء. مهمَّتي تقتصر على الكشْف عن وجود (أو عدم وجود) ارتباط منطقي أو فلسفي بين النَّظَرية ودليل النَّظْم (أو الإيمان بالله). عندما يتحدَّث أمثال دوكنز بلُغةٍ جزميَّة، هو ـ في نظري ـ يُنفِّذُ أجندةً آيدلوجية، تتعلَّق بموقفه المسبق من الإيمان باللهِ. المُنْصِفون من عُلماء الأحياء ممن لا تُوجَد لديه أجندة آيدلوجية من هذا القبيل، لا يتحدَّث بهذهِ اللُّغة عادة. لا يمكنني القبول بالتهويل الذي يُمارِسُهُ دوكنز وأمثالُهُ تجاهَ من يتردَّد في الاعتقادِ بصحَّةِ نظرية التطوُّر. أنا لا أُنكر أنَّ لها قُدرةً تفسيريةً عالية، وتحظى بقَدْرٍ كبيرٍ من المُعطيات المؤيِّدة. لكن:

1. مشكلتنا الأساسيَّة ليست مع مفهوم التطوُّر وافتراض أصْل مشترك للكائنات، وإنَّما مع خلْط مفهوم التطوُّر ببعض الادِّعاءات الفلْسفيَّة كالقول بالعشوائية والصُّدْفة، ونفي الغاية والقَصْد (هذه النُّقطة سأشرَحُها قريباً).

---

(1) في الحقيقة هناك فرق كبير بين يقيننا المعرفي بكروية الأرض، واليقين الذي يدعيه دوكنز بنظرية دارون. فكروية الأرض تحظى بقدر هائل من الشواهد والقرائن المؤيدة، ولا تواجه شواهد وقرائن داحضة معتد بها على الإطلاق. بخلاف نظرية دارون التي تحظى بقدر كبير من الشواهد والقرائن المؤيدة، لكن القابلة أيضاً للتفسير بنحو لا ينسجم مع نظرية دارون. فكم من عالم أحياء انطلق من نفس المعطيات والشواهد والقرائن التي انطلق منها دوكنز، ومع ذلك لم يصل إلى النتيجة ذاتها. هذا يكشف أن هذه المعطيات والشواهد والقرائن لها قابلية لأن تفسر بأكثر من نحو...خذ على سبيل المثال عالم الأحياء البريطاني ماك جراث الذي تصدَّى للرَّد على دوكنز في أكثر من كتاب، أكد على أنه ينطلق من نفس المعطيات والشواهد والقرائن، لكنه لا يؤمن بنظرية التطور... هذا الأمر لا نجده في كروية الأرض، فلا تجد واعياً ومثقفاً ينكر اليوم كروية الأرض.

ما أريد قولَهُ الآن، أنَّ الفلاسفة في هذه النقطة بالذَّات (علاقة مفهوم التطوُّر ببعض الادِّعاءات الفلْسفيَّة)، لا بدَّ أنْ يُدلوا بدلوهم. فقد يتوَّهم بعض المتحمِّسين للنَّظرية أنَّها تدْعم بعض الادِّعاءات الفلْسفيَّة، في حين أنَّ الأمر ليس كذلك.

2. قد يُجادَل بأنَّ نظرية التطوُّر لم تصِل بعد إلى درجة الجَزْم بصحَّتِها، بل هي ما زالت في إطار النَّظريات المقبولة في الأوساط العِلْميَّة البيولوجيَّة .

بالنسبة لهذه النقطة، علينا أنْ نلجأ إلى عُلماء الأحياء لنتأكَّد من شواهد الإثبات والنفي.

بعد دراستي لموقف الأوساط العِلْميَّة البيولوجيَّة من نظرية التطوُّر، يبدو لي أنَّ الأجواء العامة تقبل بها، وترى أنَّها تحظى بشواهد وقرائن قويَّة جدّاً، ولكن لا يوجد إجماع حولَ ذلك. فإنْ صحَّ تصويرنا لموقف تلك الأوساط والدوائر العِلْميَّة، ولم يرْقَ الأمر بعدُ إلى الإجماع، فستظلُّ نظريةً عِلْميَّة، لها ما للنَّظريات العِلْميَّة وعليها ما عليها.

بالتَّالي لا يمكن الأخذُ بها كمُسلَّمة مفروغٌ منها. خصوصاً عندما نجد نُقَّاد هذه النَّظرية يُصِرُّون على أنَّ الأدِلَّةِ المباشرة على التطوُّر قليلةٌ. والمقصود بالأدِلَّةِ المباشرة الأمثلة التي يُمكِنُ أنْ نُلاحظها لحدوثِ تعديل فعلي، ومن هنا فإنَّ النَّظرية بأسرِها تظَلُّ - في نظرِهم - بلا إثبات .

إليكَ بعض الحُجَج التي قُدِّمت للرَّد على نظرية التطوُّر:

1) في كتابه *أيقونات التطوُّر*[1]، عرَضَ جوناثان ويلز[2] (1942 - ...) - لعملية الخِداع والاحتيال الكبيرة في مواصلةِ تضمين كُتُب عِلم الأحياء المدرسيَّة صُوراً تتعارَض مع الأدِلَّة التي نشرَها عُلماء الأحياء أنفُسُهم وعرفوها منذُ سنوات عديدة، دون أن يُعطى الطلاب أيَّةَ إشارة لكون تلك الصُّور غير حقيقية ولا أساس عِلمي لها. وفيما يلي بعض الأيقونات التي حاولَ ويلز كسْرَها:

أولاً: تجربة ميللر - أوري[3] عام 1953، التي استخدَمَت محاكاة للجوِّ البِدائي على الأرض، لأجلِ إنتاج بعض جُزيئات الحياة. ولكن عُلماء الكيمياء الجيولوجية كانوا مقتنعين

(1) *Icons of Evolution (2000).*

(2) من أعلام حركة التصميم الذكي، حاصل على دكتوراه في اللاهوت، ودكتوراه ثانية في علم الأجِنَّة والتطوُّر.

(3) Stanly Miller - Harold Urey Experiment.

منذُ عقود أنَّ جوَّ الأرض الابتدائي لم يكن مُطابِقاً ولا حتى مشابِهاً لتجربة ميللر ـ أوري، وأنَّ نتائج تلك التَّجربة ليس لها أيَّة صِلة أو علاقة بموضوع أصل نشأة الحياة.

وفي عام 1995، نشرَت مجلَّة *العُلُوم*[1] أنَّ المتخصِّصين يرفضون بشدَّة نتائج تجربة ميللر لنفس السَّبب، ويُرجِّحون أنَّ الجو السَّائد وقت نشأة الحياة كان يحتوي على كميات ضئيلة من الهيدروجين (لأنَّه خفيف ويرتفع بعيداً عن الأرض) كما كان فقيراً كذلك في الأوكسجين. أما الغازات السَّائدة فكانت ثاني أكسيد الكربون والنيتروجين وبخار الماء. وذكرت المجلَّة أنَّ ميللر إذا استخدمَ هذا الخليط فلنْ يحصَل على أحماض أمينية، ولكن على الفورمالدهيد والسيانيد، وهي مواد سامَّة لكلِّ أشكال الحياة، ولا يمكن أنْ تكون مصدراً للمركَّبات العضوية الحيوية كما يعتقد البعض. وإذا كان ميللر قد حصَلَ على ثلاثة من الأحماض الأمينية الاثنين والعشرين المطلوبة للحياة، فإنَّها كانت يمينية ويسارية بنِسَب متساوية، بينما لا تستخدم الحياة في تكوين البروتينات إلَّا الأحماض الأمينية اليسارية فقط.

ويضيف ويلز قائلاً: إنَّ تصميم الدَّارونيِّين على ذكْر التجربة في كتُبِهم الحديثة بالرَّغم من خطئها، إنَّما يرجع إلى أنَّها الدَّليل المادِّي الوحيد المتاح لهم. وحتى لو صحَّت التجربة فهي لا تدُلُّ على النشأة العشوائية للحياة[2].

ثانياً: يستعينُ أنصار نظرية التطوُّر عادةً بالشَّجرةِ الدَّارونيَّة للحياة، التي طِبقاً لها، تطوَّرت كلُّ الأنواع الحديثة من الكائنات الحيَّة تدريجيّاً من سلَفٍ واحد عام مشترك. ولكن سِجلّ المستحثّات (الأحافير) يُظهِر أنَّ المجموعات الرَّئيسيَّة للحيوانات ظهرَت مع بعضِها في وقتٍ واحد مُتشكِّلة بشكلِها الكامل من أوَّلِ لحظة، دونَ وجود أيّ دليل على سلَفٍ مشترك، وهو أمرٌ معارض تماماً لتوقُّع دارون.

وقد وقعت المفاجأة الكبرى عندما ثبَتَ لعلماء الحفريات أنَّ انفجاراً أحيائيّاً كبيراً قد حدَثَ في العصر الكمبيري، وأنَّ جميع الكائنات الحيَّة الحيوانية ظهرت فجأة في هذا العصر (منذ 540 مليون سنة). وبدلاً من أنْ تُشبه شجرة الحياة لدارون هرَماً مقلوباً يقف على رأسِهِ (وهو الخليَّة الحيَّة)، أصبحَ الوضْعُ الحالي هرَماً مستقراً على قاعدةٍ عريضةٍ جدّاً، تُشكِّلُها جميع الكائنات الحيوانية التي ظهرت في العصر الكمبيري[3].

---

(1) Science.

(2) عمرو شريف، كيف بدأ الخلق؟ ص197.

(3) المصدر السابق، ص199.

ثالثاً: الرُّسومات التي رسمَها إرنست هيكل، والتي تُبيِّن التَّشابُهات بين أجِنَّة الفقريات التي يُفترض أنَّها تشيرُ إلى سلَفٍ مشترك. . .عُلماءُ الأحياء عرفوا منذُ أكثر من قرن أنَّ هيكل اخترعَ وزوَّر تلك التَّشابُهات المزيَّفة، وأنَّ أجِنَّة الفقريات البدائيَّة الأولى مختلفة تماماً عن بعضِها البعض[1].

رابعاً: إنَّ هذه التَّشويهات للحقائق تُلقي بظلالٍ قاتِمة من الشَّكِّ على ما يدَّعيهِ الدَّارونيون من أدِلَّةٍ على نظريَّتِهم. ويعترِفُ ويلز أنَّ التطوُّر الدَّاروني ينجَح في بعض المستويات، مثل مقاومة المُضاد الحيوي في البكتريا، والتغيُّرات الطَّفيفة والثَّانوية في مناقير طائر البرقش. ولكنَّهُ يشيرُ إلى عدمِ وجود دليل على الادِّعاءات العريضة والواسعة لتلك النَّظرية. ويُصِرُّ ويلز بنحوٍ خاص على أنَّ ادِّعاء الدَّارونية بأنَّ البشَر نتاجٌ عرضيٌّ وثانويٌّ لعمليةٍ طبيعيةٍ وغير مُوجَّهة، ليس قطعاً استدلالاً عِلْمياً، ولكنَّهُ وِجهَةُ نظَرٍ فلسفيَّة فحسب[2].

مرَّة أخرى، لا أريدُ هنا أنْ أحكُمَ على نظريةِ التطوُّر سلْباً أو إيجاباً، لأنّي لسْتُ متخصِّصاً في عِلْم الأحياء. . لكن الموقِف المُضاد والناقِد لبعضِ عُلماء الأحياء، يدْعُوني ـ على الأقل ـ للحذَر من التَّوظيف الآيدْلوجي لها، والقبول السَّاذج للزَّعْم بأنَّها باتَت حقيقة عِلْميَّة يتعيَّن على الجميع الإقرار بها!

2) أولئكَ الذين يُدافعون عن نظريةِ التطوُّر ويتعاطَونَ معها كتفسيرٍ كامل، لم يُقدِّموا لنا تفسيراً لأصلِ الحياة وكيفيَّة نشوء الخليَّة، وإنَّما يفترضونَ أنَّ الحياة كانت موجودة من قَبل، ثُمَّ يُفسِّرونَ لنا مجراها! فكيف نقبل تفسيراً مادِّيّاً لتعدُّد الكائنات دون تفسير مادِّي لأصل الحياة؟[3]

---

(1) لما رأى هيكل أن صور الأجنة لا تتطابق تماماً مع نظرية التطور، قام بعمليات رتوش وحذف في صور الأجنة البشرية، لكي تتطابق مع نظرية التلخيص Recapition Theory (وهي إحدى النظريات السابقة التي قدمت كدليل على نظرية التطور، ثم نفض العلماء أيديهم عنها بعد ثبوت خطئها). ولكن أحد العلماء اكتشف عملية التزوير، وأعلنها في إحدى الصحف وتحدى فيها هيكل، الذي لم يرَ بدّاً من الاعتراف بجريمته العلمية والأخلاقية بعد فترة صمت وتردد، فاعترف في مقالة كتبها في 14/ 12/ 1908، وقال فيها: «إن ما يعزيه هو أنه لم يكن الوحيد الذي قام بعملية تزوير لإثبات صحة نظرية التطور، بل إن هناك المئات من العلماء والفلاسفة قاموا بعمليات تزوير في الصور التي توضح بنية الأحياء وعلم التشريح وعلم الأنسجة وعلم الأجنة، لكي تطابق نظرية التطور». انظر، محمد فتح الله كولن، **حقيقة الخلق ونظرية التطور**، ص8 ـ 9.

(2) هوستن سميث، **لماذا الدين ضرورة حتمية؟**، ص235 ـ 237.

(3) لذلك حاول الداروني‍ون تطبيق نظرية دارون في التطور على نشأة الخلية الحية الأولى، ويلجأون في ذلك إلى مفاهيم فضفاضة كالصدفة والضرورة، ويعتبرونها قادرة على تفسير نشأة الحياة. وتدور تفسيراتهم حول خمس آليات: التولد التلقائي، النشأة على مراحل والصدفة، التنظيم الذاتي والقابلية الكيميائية، التنظيم الذاتي والفوضى الخلاقة، انتثار البذور. للتفصيل انظر: عمرو شريف، **كيف بدأ الخلق**، ص115 ـ 123.

في المقابل، أصحاب نظرية التطوُّر يعترفونَ بجهلِهم بأصلِ الحياة وكيفيَّة نشوء الخليَّة (ويحاولون الاستعانة بنظريَّةِ الانفجار الكبير لسدِّ هذا النَّقْص)، لكنَّهم يذهبونَ إلى أنَّ الاعتراف النزيه بالجهل، أفضل بكثير من التَّفسيرِ الدِّيني السَّاذج القائم على الخيال!

أقول: بغض النَّظر عن التَّفسير الدِّيني (أو ما يُعرَض على أنَّه تفسيرٌ ديني)، اعترافُ أصحاب نظرية التطوُّر بجهلِهم بأصل الحياة وكيفيَّة نُشوء الخليَّة، دليلٌ بحدِّ ذاتهِ على أنَّ التَّفْسير الذي يُقدِّمونَهُ ـ لوجود التنوُّع في الكائناتِ الحيَّة والتعقيد في نظمِها وتركيبِها ـ ليسَ كافياً.

3) ثمَّةَ اعتراضٌ منهَجي[1]، أثارَهُ بعض الباحثين، منهم المرحوم مصطفى صبري[2] (1869 ـ 1954)، يؤكِّد على أنَّ نظرية التطوُّر ومذهب دارون «لا يصِحُّ كونه مذهباً عِلْمياً مبنيّاً على التَّجربة الحِسِّية، وإنما هو مبنيٌّ على الفَرْض والتَّخْمين، لأنَّ تولُّد الأنواع بعضها من بعض لا يكونُ في متناولِ الحسّ والمُعاينة. وليست مُعاينة المُستحاثات (الأحافير) المستخرجة من تحتِ الأرض المتوسِّطة بين نوعين موجودَين من الحيوان مُعاينة التوالُد، ولا مُعاينة كونها واسطة في التوالُد، لاحتمال كون كلٍّ من الواسِطة وطرفيها نوعاً مستقِلّاً مخلوقاً برأسهِ، وليسَ من حقِّ المجرِّب أنْ ينتقِل من التَّشابُه المحسوس إلى التوالُد غير المحسوس مهما وُجِدَت الوسائط المقرِّبة بينَ المتشابهين. فإنْ انتقلَ، كانَ خارِجاً عن حُدودِ التَّجربة، التي يدَّعون الوقوفَ عندَها»[3].

بعبارةٍ أخرى، اضطرَّ أتباعِ نظرية التطوُّر، لإثباتِ نظريَّتهم، إلى تجاوُز حُدود المذهب الحسِّي أو التَّجريبي، لأنَّهم انتقلوا في استدلالِهم من محسوسٍ (= الأحافير أو التَّشابُه الخارجي أو حتى الجيني بين الكائنات الحيَّة) إلى غير محسوس (= فكرة التطوُّر)، واتَّكأوا في ذلك على استقراءٍ حَدْسي، لإثباتِ أمر لم ترْصُدهُ الحواس ولم تتحقَّق منهُ التَّجربة.

يُجيبُ بعض أتباع نظرية التطوُّر: مشكلتُكُم ـ يا من تعترضون على النَّظرية ـ أنَّكم

---

(1) هذا الاعتراض منهجي، يبين عدم الانسجام بين المنهج المادِّي من جهة والإيمان بفكرة التطور من جهة أخرى، وليس اعتراضاً على النظرية نفسها. فمن يؤمن بنظرية التطور لا بدَّ أن يقبل بمنهج يمكن أن ينتهي به إلى الإيمان بأمور غير حسية، لأن مفهوم التطور نفسه ـ وبحد ذاته ـ غير حسّي.

(2) شيخ الإسلام للدولة العثمانية سابقاً.

(3) مصطفى صبري، **موقف العقل والعِلم والعالَم من ربِّ العالمين وعبادِهِ المرسلين**، دار التربية، دمشق، ط1، 2007، ج2، ص266.

تأخُذون التطوُّر بمعنى ضيِّق، وتُريدونَ أنْ ترَوا التطوُّر في حياتِكِم. . .بالتأكيد لن ترَوا تطوُّراً في الكائناتِ الحيَّة في حياتِكِم. . .لأنَّ التطوُّر الذي نتحدَّث عنه لا يتحقَّق إلَّا بعمليةٍ تراكُميَّةٍ طويلةٍ جداً، ربما تتطلَّب مئات الملايين من السِّنين.

تعليقي على ذلك: حتى لو أخَذنا التطوُّر على المدى الطويل. . .مع ذلك، فكرةُ التطوُّر ـ المُستنتَجة من ملاحظة الأحافير أو التَّشابُه الجيني بين الكائنات الحيَّة ـ بحدِّ ذاتها تُعتبَرُ انتقالاً من محسوسٍ إلى غير محسوس. بل إنْ أُخِذَ التطوُّر على المدى الطويل يزيدُ الأمرُ إشكالاً، لأنَّهُ تجاوزٌ من غيبِ زمنٍ معاصر إلى غيبِ زمنٍ ماض، كالإشكال الذي يطرَحهُ الفلاسفة حول الاستقراء عندما يتساءَلون عن إمكانية الاستدلال على أنَّ الشَّمس كانت تُشرِق في القرون الماضية انطلاقاً من ملاحظة شروقها في زمنِنا المعاصر. بل إنَّ مثال شروق الشَّمس في القرون الماضية أقلُّ إشكالاً، لأنَّ شروق الشَّمس في القرون الماضية وإنْ لم يكن أمراً محسوساً بالنسبةِ إلينا، لكنَّهُ كانَ محسوساً بالنسبةِ إلى الأجيالِ السَّابقة الذين أخبرونا بأنَّ الشمس كانت تُشرِق. في حين أنَّ التطوُّرَ على مدى ملايين السِّنين غيرُ محسوسٍ لأي جيلٍ من الأجيال، لأنَّها فرضيَّة تتطلَّبُ أنْ يطولَ عُمر الإنسان ملايين السِّنين حتى يُدرك هذا التطوُّر، وهو أمرٌ يعسُرُ تحقُّقَهُ. ومرَّة أُخرى، استنتاج التطوُّر من ملاحظة الأحافير ومجرَّد التَّشابه ـ حتى الجيني ـ بين الكائنات الحيَّة، يُعتبَرُ انتهاكاً للمذهبِ الحسِّي أو التجريبي. فلا بدَّ من إعادة النَّظر في المذْهب المادِّي أساساً، وإعادة بناء نظرية غير مادِّية في المعرفة، حتى تتهيأ الأرضيَّة للقبول بنظرية التطوُّر[1].

الآن، طالما تحدَّثتُ عن تجاوُز أتباع نظرية التطوُّر لحدود المذهب الحسِّي أو التَّجريبي، صارَ من المناسب أن أنتقلَ إلى الجهةِ الثَّانية، لنرى ما إذا كانَ ثمَّةَ تلازُم بين الإيمان بنظريَّةِ التطوُّر وانهيار دليل النَّظْم وعدم الإيمان باللهِ، بنحوٍ يستبعِد أحدهما الآخر. بمعنى أنَّا لو آمنَّا بنظريَّة التطوُّر فلا بُدَّ أن نُنكِر وجودَ الله، وإذا آمنَّا بوجودِ الله فلا بُدَّ أن نُنكِر نظريَّة التطوُّر.

(1) لمعرفة المزيد حول الاعتراضات على نظرية دارون، راجع: عمرو شريف، **كيف بدأ الخلق**، ص190 ـ 191.

الجهةُ الثَّانية:

هل ثمَّة تلازُم بين الاعتقاد بنظرية التطوُّر وعدم الإيمان بالله؟

هنا نتساءَل: لنفترض جدَلاً أنَّ نظرية التطوُّر ثابتة كحقيقة عِلْمية، هل ثمَّةَ تلازُم بين ثبوت النَّظريَّة وانهيار دليل النَّظْم؟ وبشكلٍ عام، هل ثمَّةَ تنافٍ بين نظريَّة التطوُّر والإيمان باللهِ وتوحيدِهِ؟

ذكرَ البعضُ أنَّ خَلْق أنواع الموجودات الحيَّة يحتمِلُ نحوَينِ من الفُروض:

الفرْض الأوَّل: يتمثَّل في نظريةِ **ثبات الأنواع**، التي يُعبَّر عنها أحياناً بـ«نظرية الخَلْق»[1]، بمعنى أنَّ الخَلْق يساوي ثبات الأنواع، فإنْ كانت الأنواعُ ثابتةً فهي إذاً مخلوقة.

الفرْض الثَّاني: يتمثَّل في نظرية **تبدُّل الأنواع**.

أما لماذا تُسمَّى نظرية ثبات الأنواعِ بـ«نظرية الخَلْق»؟ فجوابُ ذلك: لأنَّ الأنواع إنْ كانت ثابتةً فسوفَ نضطَّرُ إلى القول بأنَّ كلّ نوع منها خرجَ فجأةً من العدَمِ إلى الوجود في يوم ووقتٍ معيَّن، وأنَّهُ خُلِقَ من جهةٍ ما وراء الطَّبيعة، كما جرى ذلكَ في خَلْق آدم؛ حيث اقتضَت المشيئة الإلهيَّة ـ مثلاً ـ أنْ يُوجَد هذا الكائن فجأةً من العدَم.

للأسف، حاولَ البعضُ الدِّفاع عن التَّوحيد والإيمان بالله، من خلال إنكار نظرية تبدُّل الأنواع، وقالَ بأنَّ الأنواع ثابتة، ولخلْقِها بداية زمانيَّة. وفي المقابل حاولَ المادِّيون إثبات مُدَّعاهُم بأنَّ الأنواع تتبدَّل، واستنتجوا من ذلك عدَم وجود الله.

رغم أنَّ دارون لم يكُن مادِّيّاً، وكانَ مؤمناً باللهِ[2]، ولم يسعَ للوصول إلى هذهِ

---

(1) يُعبَّر عن أنصار هذه النظرية بـ«الخلقويين» Creationsts.

(2) كتب دارون: «العقل يقول لي، إنه من الصعب جداً، بل من غير الممكن، أن نتصور أن هذا الكون الهائل والجميل، بما فيه من مخلوق يتمتع بقدرات إنسانية كبيرة، قد جاء كنتيجة لصدفة عمياء أو ضرورة. لذا عندما أتأمل، أشعر بأني مدفوع للبحث عن سبب أول، لديه عقل ذكي يشبه بدرجة ما عقل الإنسان، ومن ثم أنا أقبل =

النَّتيجة (عدم وجود الله)، لكن جاءت ـ مع الأسف ـ جماعةٌ من المؤمنين بالله، وجاء آخرون من المُلْحدين، فأمسَكَ بعضٌ بطرفِ نظرية ثبات الأنواع وربطُوها بالإيمان بالله، وأمسكَ البعضُ الآخر بطرفِ نظرية تبدُّل الأنواع وربطُوها بالإلحاد، فصارَ الاعتقادُ بنظرية التطوُّر لداروِن يستدعي إنكار وجود الله وعدم الإيمان به.

ما حدَثَ فعلاً، كما يعرضه التَّاريخ الحديث، هو أنَّ العالَم الغربي شاعَت فيه بعض الأفكار الدِّينية القائلة بأنَّ كون العالَم مخلوق من قِبَل الله يستلزِمُ أن تكون جميع الأشياء ثابتة وبنمطٍ واحد دائماً، وبالتَّالي لا يحدُث تغيُّر في الكائنات الحيَّة، وخصوصاً في أصولِ الأنواع، فالتطوُّر إذاً غير ممكن، وخصوصاً التطوُّر الذاتي، أي المستلزم لتغيُّر ماهيَّة الشيء ونوعيته، فالأنواع إذاً ثابتة. في حين أنَّ المُلاحَظ في السَّابق هو أنَّهُ كُلَّما تقدَّم العِلم وتوسَّعت أبعادُهُ، زادت القناعة بمسألة التطوُّر في الأحياء وتبدُّل الأنواع. واستنتجَ البعضُ من ذلك أنَّ العِلْم، وخصوصاً البيولوجيا، يسير في اتجاهٍ مُعاكس للإيمانِ باللهِ!

الآن، إذا تتبَّعنا الآثار الفلسفيَّة القديمة، نجد أنَّ ثمَّة نظريَّتين قديمتين، النَّظريةُ الأولى تتحدَّث عن تبدُّل الأنواع، وأُخرى تتحدَّث عن ثبات الأنواع. نظرية تبدُّل الأنواع قديمةٌ جدّاً، أشارَ إليها الفيلسوف المسلم ابنُ سينا[1] (980 ـ 1037) في كتابه *الشِّفاء* والفيلسوف المسلم صدرُ المتألِّهين[2] (1572 ـ 1640) في كتابه

= أن يقال لي إني مُوحِّد Theist». راجع: Chales Darwin, ***The Autobiography of Charles Darwin 1809-1882 ed.*** Nora Barlow (London: Collins, 1958, p 92-93.. رغم هذه العبارة الواضحة يزعم مايكل ريوس في كتابه داروين، أنَّ داروِن كان لاأدريّاً، ثمَّ صار ربوبيّاً، ولم يكن موحداً، يقول: «لم يكن داروين يشعر بأنه ملحد أبداً في حياته، ولم يدعُ للإلحاد. وأصبح فيما بعد من اللاأدريين ـ نزاعاً إلى الشك ـ تماماً مثل أي شخص آخر من فئته العلمية. وبحلول منتصف ثلاثينات القرن التاسع عشر، كان أفضل ما يمكن وصف داروين به أنه ربوبي (القائل بمذهب وجود رب)، وهوالشخص الذي يعتقد أن الرب هو المحرك الذي دفع العالم إلى الحركة وهو ثابت مستقر، وجعل كل شيء يسير وفق قانون لا يمكن الخروج عليه. ويختلف الربوبي deist عن المؤمن Theist في أن الكلمة الأخيرة (وقف على المسيحيين واليهود والمسلمين فقط) تعني أن يؤمن الشخص بالرب الذي تدخل في خلقه بشدة (في حالة المسيحية) بإرسال ابنه ليموت ويخلصنا من آثامنا». مايكل ريوس، داروين، المركز القومي للترجمة، ص276 ـ 277: أقول: هذا مناف لصريح ما كتبه داروِن نفسه، حيث استخدم لفظ المؤمن الموحد. مضافاً لذلك هذا الفهم للمؤمن الموحد فيه قصور شديد، نعم هذا الوصف قد يعبّر عن الفهم العام لأتباع تلك الديانات، لكن لا يعبر مثلاً عن الفهم العميق الذي يعرضه الإمام علي عليه السلام ـ في نهج البلاغة ـ لله تعالى.

(1) طبيب كبير، من أبرز الفلاسفة المسلمين على مرّ التاريخ، نابغة، أرسطي الهوى، من أبرز مؤلفاته الشفاء، الإشارات والتنبيهات.

(2) من أبرز الفلاسفة المسلمين، جمع بين الفلسفة والعرفان باتجاه جديد عرف بـ«الحكمة المتعالية»، له نظريات فلسفية بالغة الأهمية كأصالة الوجود والحركة الجوهرية، ما زال فلاسفة قم يدورون في فلك مدرسته، من أبرز مؤلفاته الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة.

الأسفار، وهي نظريةٌ منسوبةٌ إلى بعضِ فلاسفة اليونان، وبالتحديد نُسِبَت إلى اثنين، أحدهما انكسيمندروس أو انكسيماندر (610 ـ 546 ق.م)[1]، والآخر انباذقلس أو أمبيدوكل (490 ـ 430 ق.م)[2]، باختلاف اللَّفظ من اليونانية إلى الفرنسية. ونظريَّتهما تتحدَّث عن اشتقاق الأشياء بعضها من بعض، وأنَّ الموجودات كانت قليلة جدّاً، ولعلَّها لم تكُن أكثر من نوعٍ واحد، وأيضاً تتحدَّث عن أوَّلِ حيوان ـ أو موجود ـ وُجِدَ في العالم وكيف وُجِد، وأنه هل كان برّيّاً أم بحريّاً.

النظريَّةُ الثَّانية تتحدَّث عن ثباتِ الأنواع، القائمُ على أساس الحُدُوث الزَّماني لتِلكَ الأنواع. وهي النَّظرية التي يعتقِدُ بها النَّاسُ عادةً، وتتمثَّل في أنَّ الإنسانَ لم يكُن يوماً، فكانَ ووُجِدَ زوجاً من ذكرٍ وأنثى، وهكذا سائر الكائنات الحيَّة. وهذه النَّظرية ليست فلسفيَّة، لأنَّهُ لا يوجَدُ فيلسوفٌ يُصرِّح بحُدُوث الخَلق على هذا النَّحو، فالفلاسفةُ بين ساكتٍ عن ذلك، وبين من لم يتفوَّه بالخِلاف.

وهناك نظريةٌ ثالثة غير هاتين النَّظريتين، وهي وإنْ كانت غير صحيحة، فهي تقومُ على أساس ثبات الأنواع بلِحاظ القِدَم فيها، لا بلِحاظ حُدُوثها. فيقولونَ مثلاً: نوعُ الإنسان لم يُشتَق من نوعٍ آخر، بل هو نوعٌ قديم، لا أنَّهُ حادِثٌ قبلَ عشرة أو مائة ألف سنة أو قبل ملايينِ السِّنين. فكلَّما رجَعنا إلى الوَراء نجِد أنَّ الإنسانَ كان موجوداً، وهكذا سائر الأنواع الأخرى. فإنَّ جميع تلك الأنواع كانت ولا تزال على هذهِ الهيئة التي نراها. وقد مالَ إلى هذه النَّظرية كلٌّ من الفيلسوف اليوناني أرسطو[3] (384 ق.م ـ 322 ق.م) وابن سينا، من جهةِ كونهما فيلسوفين، لا من جهةِ كونهما مؤمنَين بدِين، ونظرهما الفلسفي في ذلك هو أنَّ الموجودات كانت ومنذ الأزل.

لكن على أيِّ أساس انطلَقت هذه النَّظرية الثَّالثة؟ الجواب: هذه النَّظرية تبتني على أساسين: أساسُ التَّوحيد، وأساسُ الطَّبيعيَّات.

الأساسُ الأول: هو التَّوحيد، حيثُ كان يعتقد الحُكماء قديماً عدم انفكاك الخالِق

---

(1) Anaximander.

(2) Empedocles.

(3) Aristotle من أبرز فلاسفة اليونان، تليمذ أفلاطون، تجاوز مدرسة أستاذه، وأسّس مدرسة فلسفة لها معالمها الخاصة، كان له أخطر الأثر في علم المنطق، الذي ظل الفكر البشري أسيراً له ردحاً طويلاً من الزمن، تأثر به الفلاسفة المسلمون، من أبرزهم ابن سينا في الشرق، وابن رشد في الغرب، ومن خلالهما انتقلت فلسفته إلى أوروبا في العصر الوسيط.

عن المخلُوق، فحيثُ كانَ الله كان الخَلقُ معه، لأنَّ ذاتَهُ المقدَّسة أزليَّة، وفيضُهُ وخَلقُهُ كذلك في الأزل. فلا يصحُّ ـ في نظرِ هؤلاء الحُكماء ـ الاعتقاد بأنَّهُ تعالى أزليٌّ، ولكنَّهُ لا خَلقَ له، وأنَّهُ بقيَ كذلك مدَّةً من الزَّمن، ثم خلقَ الخَلقَ فجأةً ودفعةً واحدة، وذلك قبل مائة ألف سنة، أو مليون سنة، أو قبل المليارات من السِّنين، لأنَّهُ كلَّما ذكرنا رقماً لسنين، كان هذا الرَّقمُ محدوداً. . . . . وهذا الكلام إلى هنا صحيح.

الأساسُ الثَّاني: هو الطَّبيعيَّات، فعُلماءُ الطَّبيعيَّات القديمة، كانوا يعتقدونَ بأنَّ الوضع الفلَكي غيرُ قابلٍ للتَّغيير، أي أنَّهُ لا يحصل أيُّ تغييرٍ في وضع الأفلاك في الماضي والحاضر والمستقبل.

وقد نتجَ عن هذينِ الأساسين، النَّظرية الثَّالثة القائلة بأنَّ الأنواعَ في العالَم كانت ولا تزال باقية. ومن هنا يتَّضح بأنَّ ما قيل من وجودِ نظريتان كلامٌ غيرُ صحيح، بل الصحيح أنَّ هناك ثلاث نظريات.

الآن، بعد تطوُّر العُلوم الطبيعية في العصر الحديث، تزلزَلَ رُكناً أساسيّاً من أركان نظرية أرسطو وابن سينا، لأنَّ نظريَّتَهم بُنِيَت على أنَّ الإنسانَ أقدَمُ الموجودات الحيَّة، وهو أساسُ خَلق السَّماوات والأرض. وحيثُ إنَّ أساس الفلَكيَّات قد اختلف، تضَعضَعَ أحد أركان نظريَّتَهُم. لقد ثبتَ بالعِلم الحديث أنَّ وضع الأرض التي نعيشُ عليها اليوم يختلفُ اختلافاً كبيراً مع وضعِها قبلَ سنوات متمادية، حيثُ لم يستطِع أيُّ موجودٍ حيّ العيشَ عليها؛ وقد صرَّح ابن سينا بأنَّ الأرضَ حصلَ فيها آلافُ التغيُّرات بحيث صارَ البرُّ بحراً والبحرُ برّاً، أمَّا أنَّ الأرضَ لم تكُن في يوم قابلة للعيش فهذا ما لم يُشِر إليه القُدَماء في كلماتِهم. وقد أثبتَ العِلمُ الحديث ذلك، فلا بُدَّ من بُطلان نظرية قِدَم الأنواع التي آمنَ بها أرسطو وابن سينا.

لا بُدَّ من الالتفات إلى أنَّا عندما نتحدَّث عن بُطلان نظرية قِدَم الأنواع، على ضوءِ ما أثبتَهُ العِلمُ الحديث، فنحنُ لا نريدُ إثبات أنَّ حُدُوثَ جميع الأنواع كان حُدوثاً مُفاجِئاً ليكون الاعتقاد بذلك مُلازماً للإيمان باللهِ وتوحيدِهِ، إنَّما نريدُ أن نقول بأنَّا هنا نتَّبع الدَّليل العِلمي، لنرى هل يتلاءم ما قالَهُ العِلمُ الطبيعي مع مسألةِ التَّوحيد أم لا؟ وسوف نجد أنَّ خلطاً وقعَ من جانب أتباع القول بتبدُّل الأنواع، ومن جانبِ السَّطحيين من أتباع التَّوحيد.

<u>الخلطُ الذي وقعَ من جانب أتباع نظرية تبدُّل الأنواع، يتمثَّل في أنَّهم تصوَّروا أنَّ ما ذكروهُ في تبدُّل الأنواع كافٍ في تفسيرِ المعطيات من تقارُب جيني وأحافير وتشابُهٍ بين</u>

الكائنات الحيَّة. وأنا لا أريدُ القولَ ببطلان هذه النَّظرية، إنَّما أقول إنَّ ما ذكرَهُ دارون ولامارك ـ وكلٌّ من جاء بعدهما ورمَّمَ أصول هذه النَّظرية ـ كلُّه غيرُ كافٍ في تفسيرِ حُدُوث الأنواع، إلَّا أنْ نلجأ في تفسير الحُدوث التَّدريجي والتطوُّر البطيء إلى الإيمانِ بالتَّوحيد. . .لا بدَّ من إدخال مسألة التَّوحيد ليكونَ التفسيرُ لتلك المعطيات متكاملاً.

والخطأ الذي وقع فيه أتباع نظرية ثبات الأنواع، هو أنَّهم تصوَّروا أنَّ القولَ بالتَّوحيد يستلزمُ القول بثباتِ الأنواع، وأنَّ حُدُوث تلك الأنواع هو حدوثٌ آنيٌّ دَفعيٌّ. وعلى هذا الأساس حاولوا إنكار ما جاءَ به لامارك ودارون، مع أنَّ ما جاءا بِهِ غيرُ كافٍ في تفسيرِ حُدُوث الحيوانات.

هنا تبرُز العلاقة بين نظرية التطوُّر ودليل النَّظْم؛ فإن كانَ ما جاءَ به لامارك ودارون كافياً في تفسير حُدُوث الأنواع وتبدُّلها، انخدَش وتزلزل دليلِ النَّظم. وإنْ لم يكن كافياً، كان ما ذكراهُ مؤيِّداً لدليلِ النَّظم. يقول المستدِل بدليل النَّظم بأنَّا لو تأمَّلنا في وجودِ نباتٍ أو حيوان ما، لوجدنا فيه نَظْماً خاصّاً، ولآمنَّا بتدخُّل قوة مدبِّرة في خَلْق هذه الموجودات. لكن إنْ كان ما ذكرَه لامارك ودارون كافياً في حُدُوث هذا النَّظم، لبطلَ حينئذ دليلُ النَّظم الدَّال على وجودِ الله. بعبارةٍ أخرى، لو قُلنا بأنَّ عينَ الإنسان ـ مثلاً ـ بهذا التَّركيب الخاص المتناسب مع حاجة الموجود الحي تدُلُّ على وجودِ مُدبِّرٍ مبدع ذي شعور خلقَها بهذا الشكل، وقال قائلٌ: كلا، يُمكِنُ تفسير هذا النَّظم الموجود في العين من خلال نظرية تبدُّل الأنواع، التي هي عبارة عن التطوُّر التدريجي المتراكم، حينئذٍ يسقُط دليلُ النَّظم[1].

قد يعتقدُ شخصٌ ـ اعتقاداً ساذجاً ـ بأنَّ من لوازم الإيمان بالله الاعتقاد بكونِهِ المؤثِّر المطلق في الوجود، بمعنى أنَّه يعتقد عدم تأثير العِلَل في العالَم، فإن قيل: أُصيبَ فلانٌ بالمرض الفلاني أو الميكروب الكذائي، يقول: كلا، لا يمكن أنْ يُؤثِّر هذا الميكروب، ولو قيل بأنَّ: الدَّواء الفلاني أشفى هذا المريض، يقول: كلا، لم يُشْفِهِ هذا الدَّواء، فإنَّهُ لا شيءَ في العالَم له ذلك التأثير. وعلاقة هذا الكلام بنظرية تبدُّل الأنواع، هو أنَّ بعض الأسباب والعِلَل تتدخَّل فعلاً في التغيير، فعندما يُنكر القائل تأثير الأسباب والعِلَل، عندئذٍ تُصبح نظرية تبدُّل الأنواع ـ في نظرِهِ ـ نظرية إلحادية. . . .لكن هذه الطريقة من التفكير باطلة، لعدم وجود أيّ تعارُض بين الاعتقاد بتأثير الأسباب والعِلَلِ في العالَم والإيمان بالله.

---

(1) مرتضى مطهري، التوحيد، ص 213 ـ 217.

بالتالي ما يدَّعيه أمثال دوكنز بأنَّ من يُؤمِنُ باللهِ يُؤمِنُ في الحقيقةِ بإلهِ سدِّ الثَّغرات[1] هو ادِّعاءٌ باطل، لأنَّا لا نستخدم الإيمان بالله لتفسير الظواهر المجهولة، بحيث نستعيض باللهِ عن البحث عن الأسباب والعِلل في العالَم، فنَكبِت بذلكَ ونُطفئ شُعلةَ الفضول المعرفي لاستكشاف الأسباب والعِلل في العالَم، كما يدَّعي دوكنز.

أجدُني مضطرّاً ـ كما وعدْتُ ـ للتطرُّق لمفهومين فلسفيين مُهمَّين للغاية، الأول هو *الصُّدفة*، والثاني هو *الغاية* أو *التَّفسير الغائي*.

الصُّدفة:

من الضَّروري التميز بين قسمين من الصُّدفة: *الصُّدفة المطلقة والصُّدفة النِّسبيَّة*.

الصُّدفةُ المطلقة: هي أنْ يوجد شيء بدون سبب إطلاقاً، كأنْ توجد الخليَّة الحيَّة، أو الزَّرافة، أو الإنسان، أو يحدُث تطوُّر في الكائنات الحيَّة دون أيِّ سبب. *والصُّدفة النِّسبيَّة*: هي أنْ توجد حادِثة مُعيَّنة نتيجةً لتوفُّر سببِها، لكن يتَّفق اقترانُها بحادثةٍ أخرى بنحوٍ طارئ.

ما نجِدُهُ في الكون هو الصُّدفة النِّسبيَّة فقط، ولا وجودَ للصُّدفةِ المطلقة. . . .بعبارةٍ أخرى لا وجودَ لحادثةٍ بدون سبب إطلاقاً، وإنَّما توجَدُ حادثة مُعيَّنة يتَّفق اقترانُها بحادثةٍ أخرى بنحوٍ طارئ، فيتزامَن وقوع الحادثتين.

الصُّدفةُ النِّسبيةُ هي صُدفة فقط بالنِّسبة لمن لم يطَّلع على سِلسلة عِلَل الحادِثَتين اللَّتين تزامنَ وقوعهما معاً. أما من اطَّلعَ على سلسلةِ عِلَل كلّ حادثة من الحادِثَتين، فلن يرى أنَّ التقاءَ هاتين السِّلسلتين معاً في لحظةٍ ما كان صُدفةً بالنِّسبة له.

أستعرضُ مثالاً أُوضِّحُ من خلالِهِ كيف تكونُ الحادثةُ صُدفةً بالنسبةِ لمن لم يطَّلِع على سِلسلةِ عِلَل الحادِثة، دون المُطَّلِع عليها، فإنَّ الحادثة لا تعتبر صُدفةً بالنسبةِ له.

لنفرضَ شخصين موظَّفين في وزارةٍ واحدة لحكومةٍ ما، يتلقَّيان الأوامر من جهةٍ واحدة، وأحدُهُما وهو «أ» موظَّفٌ في المُوصِل مثلاً، والآخر وهو «ب» موظَّفٌ في البَصرة، وصدرَ أمرٌ من العاصمةِ لـ «أ» أنْ يتحرَّك إلى نقطةٍ مُعيَّنة أُصيبَت بكارثةٍ في يومٍ مُعيَّن للقيام بعملٍ مُعيَّن، وبعدَ مُدَّة صدرَ أمرٌ لـ «ب» كي يتحرَّك إلى نفس النُّقطة في نفسِ اليوم للقيام بوظيفةٍ مُعيَّنة، وحينئذٍ من الطبيعي أنْ يلتقي الرَّجُلان في ذلك المكان،

---

(1) The God of Gaps. See: Richard Dawkins, ***The God Delusion***, p151.

ويكونُ هذا الالتقاءُ صُدفةً بالنسبةِ إليهما، فيقولُ كلٌّ منهما: لقد التقينا في اليومِ الفلاني في النُّقطةِ الفلانية صُدفةً. إذ إنَّ كلّ منهما إذا لاحظَ طبيعةَ عملِهِ، لا يجد أنَّ لَازِمَ ذلك أنْ يلتقيا، كما أنَّ هذا اللِّقاء لا يُمكِن التنبُّؤ به من قِبَلِ أيٍّ منهما. أمّا من وجهة نظر الجهة التي أصدَرت المأموريَّتين اللَّتين يبدو أنَّهما لم تكونا مرتبطتين، فإنَّ اللِّقاء لم يكن صُدفةً أبداً، فالجهة التي أوجدَت هذا المسير من المُوصِل إلى تلكَ النُّقطة، وذلك المسير من البصرة إلى تلكَ النُّقطة أيضاً، ونظَّمت الأمرَ بحيث يصل كلٌّ منهما في يومٍ مُعيَّن إلى تلك النُّقطة، هذه الجهة لا يمكِنُها أنْ تقول: «لقد أرسلتُ الشَّخصين والتقيا صُدفةً في نقطةٍ واحدة»! أبداً، فإنَّ لقاءَهُما بالنسبةِ لهذه الجهة أمرٌ طبيعيٌّ ومتوقَّع.

وعليه، فالصُّدفةُ التي نتحدَّثُ عن وقوعِها في هذا العالَم هي أمرٌ نسبي، بمعنى أنَّها صُدفةٌ بالنسبةِ لغير المُطَّلِع، وليست صُدفة بالنسبةِ لمن لديهِ إحاطة بالحوادثِ والأوضاع والشَّرائط الخاصَّة. وعليه نقول إنَّه ليس في الواقع أيَّ مجال للصُّدفةِ والاتفاق، وهذا معنى المقولة: «يقولُ بالاتفاق جاهلُ السَّبب»[1].

الجدير بالذِّكر أنَّ هذا الفهم للصُّدفة ينسجم تماماً مع فكر دارون، الذي حرَّفَهُ الدَّارونيون. يقول دارون: «تكلَّمنا في الفصولِ الأولى من هذا الكتاب في التحوُّلات، وأثبتنا أنَّها كثيرة متعدِّدة الصُّور، متنوِّعة الأشكال في الكائناتِ العضوية، إذْ تحدُث بتأثير الإيلاف، وأنَّها أقلُّ حدوثاً وتشكُّلاً، إذْ تنشأ بتأثيرِ الطبيعة المطلقة، وغالباً ما نسَبْنا حدُوثَها إلى الصُّدفة. على أنَّ كلمة «الصُّدفة» هنا اصطلاحٌ خطأٌ محض، *يدُلُّ على اعترافِنا بالجهل المطلق، وقصورِنا عن معرفةِ السَّبب في حُدُوثِ كلِّ تحوُّل بذاتهِ يطرأ على الأحياء*»[2].

الآن، أتباع نظرية التطوُّر لا يؤمنونَ بالغائيَّة أصلاً، ويستبعدونَ من أذهانِهم أيَّ تفسيرٍ غائي، لأنَّهم يرون أنَّ معرفة أسباب الحوادث الطبيعية كافٍ لتفسيرها. لكن هل يتنافى الكشْف عن أسباب وعِلَل الحوادث الطبيعية مع الإيمان بوجود غاية لتلكَ الحوادث؟ بعبارة فلسفية دقيقة: الكشْف عن العِلَل الفاعليَّة للحوادث الطبيعية هل يتنافى مع الإيمان بعِلَل غائيَّة لها؟

---

(1) مرتضى مطهري، **الدوافع نحو المادية**، ص81 ـ 82.

(2) دارون، **أصل الأنواع**، ترجمة إسماعيل مظهر، دار التنوير للطباعة والنشر، 2008، الفصل الخامس، قوانين التباين، ص193. انظر أيضاً الأصل الانجليزي: Charles Darwin, ***The Origin of Species***, Collins Classics, ed 2011, Ch 5, p135.

الغائيَّة أو التفسير الغائي:

تصوُّر التنافي بين الرُّؤية العِلْمية والرُّؤية الدينية ناشئ - على الأغلب - من تصوُّر التنافي بين التَّفسير الآلي (الفاعلي) والتَّفسير الغائي. . .ما أريدُ توضيحه هو عدَم وجود تنافٍ بين التَّفسيرين على الإطلاق. بالتَّالي لو افترضنا أنَّ نظرية التطوُّر استطاعت تفسير وجود الكائنات الحيَّة في الكون، فهذا لا يعني أنَّها فنَّدت التفسير الغائي لنشأتها، أو التفسير الغائي لنشأة الكون عموماً.

خُذ السَّيارة مثالاً. إذا نظرنا إلى هذا المثال نظرةً عِلميَّة موضوعيَّة، لوجَدنا أنَّ أجزاءَ السَّيارة لا تعمل بطريقةٍ غائيَّة، ولكنَّها تعمَل بطريقةٍ آليَّة عمياء وفقاً لقوانين آليَّة مُحدَّدة. فنفيرُ (= منبِّه) السَّيارة مثلاً لا يعمَل ليُحذِّر المارَّة من اقتراب السَّيارة، وإنَّما يعمَل بسببِ وجود تيَّار كهربائي يتحوَّل في دائرةٍ مُعيَّنة، ولأنَّه يُحدِثُ آليّاً ذبذبةً في غشاءٍ معين. . .إلخ. والعجلةُ (= الإطار) تدورُ لا لتدفَع السَّيارة إلى الأمام، بل لأنَّ كميَّةً معيَّنة من الطَّاقةِ الفيزيائيَّة قد وصلَت إلى مِحور العجلة. وقُل مثلُ ذلك في النَّبات والجسم البشري؛ فالعُصارة تصعَد في الشَّجرة لا لكي تُحقِّق هدَفاً معيَّناً، وإنَّما بسببِ التَّأثير الآلي لضَوءِ الشَّمس، وعضلات الجسم تتقلَّص، لا لكي تصفَع، بل بسببِ وجود طاقة عصبيَّة وعضليَّة. . .إلخ.

إذا سلَّمنا بهذا اللَّون من التَّفكير، فإنَّ القارئَ قد يعتقدُ أنَّهُ أمامَ لغزٍ مُحيِّر. فأجزاءُ السَّيارة تعمَل بلا شك بطريقةٍ آليَّة طبقاً لقوانين فيزيائيَّة مُحدَّدة، لكن لا يزال من الصَّواب أنْ نقول إنَّ كلَّ عجلة، وكلَّ صمَّام، وكلَّ مسمار. . .إلخ له وظيفة يُؤدِّيها، ويُمكِنُ النَّظرُ إلى هذه الوظيفة على أنَّها غرضٌ أو غاية لو أنَّنا اعتبرنا السَّيارة كلَّها على أنَّها نتيجة تخطيط، أو تدبير صانع لها، لكن الغرَض هنا هو خارجُ الآلة، إنَّه في ذهنِ الإنسان الذي صمَّمها.

وقد يقولُ قائلٌ نفسَ الشيء على الشَّجرة، وعلى أجزاءِ الجسم البشري. صحيحٌ أنَّها كُلَّها لا بُدَّ أنْ تعمَل بطريقةٍ آلية، لكن يبدو مع ذلك أنَّ هناكَ غرَضاً تُؤدِّيه، تماماً كأجزاء السَّيارة. فلا شكَّ أنَّ غرضَ العين الرُّؤية، وغرضَ الأصابع القبضُ على الأشياء، وغرضَ الأسنان قضمُ الطَّعام وطحنه. . .إلخ. ولكن طالما أنَّها موضوعاتٌ طبيعيَّة، فإنَّها محكومةٌ في سلوكِها بقوانين طبيعيَّة، والغرَضُ لا بُدَّ أنَّهُ يكمُنُ خارجَ الجسم أو محايثٌ له، عند صانعِ العالَم، أعني الله.

بعبارةٍ أخرى، الشَّجرةُ أو الجسم البشري صمَّمها مُصمِّمٌ، فأجزاءُ الشَّجرة بدورِها

لها غرضٌ ما: الأوراق تقومُ بوظيفةِ الرّئتين، والشُّعيرات الدَّقيقة في الجذورِ تمتصُّ الغِذاءَ من الأرض، والجِذعُ القويُّ يُقاوِمُ الرِّياح، ولحاءُ الشَّجرةِ يحمي الأجزاءَ الحيويَّة التي تقع تحتَهُ تماماً. كما يعمَل جلدُ الحيوان ـ وما عليهِ من شعرٍ ـ على تدفئتِهِ، وكما تعمل أسنانُ النِّمرِ الحادَّة على تقطيعِ الفريسة. . .إلخ.

يُجيبُ أتباع نظرية التطوُّر على ذلك، بأنَّا لو تأمَّلنا بإمعان، لوجَدنا أنَّ الأمرَ ما هو إلَّا تشابه ومماثَلة[1]، فأجزاءُ الجسم أو النَّبات تشبَهُ أجزاء السَّيارة أو السَّاعة من حيثُ إنَّها تقومُ بوظيفةٍ معيَّنة بقصدِ تحقيق غاية هي الحياة في الجسم، أو النَّشاط في النَّبات، أو السُّرعة في السَّيارة. . .إلخ. وبالمماثلةِ والتشبيه نستنتجُ أنَّهُ ما دامت السَّيارة من إنتاجِ عقل، فإنَّ الجسمَ والنَّباتَ لا بُدَّ أنْ يكونَ كذلك (تذكَّر إشكال هيوم على دليل النَّظم). والواقع ـ كما يرى أتباع نظرية التطوُّر ـ أنَّ ما نراهُ في النَّبات وفي الأجسام الحيَّة ليس إلَّا تكيُّفاً[2] رائعاً. فهناكَ تكيُّفٌ بين أجزاءِ الشَّجرة وبين البيئة التي تعيشُ فيها، وهي تتألَّف من الشَّمسِ والتُّربةِ والهواء، كما أنَّ هناك تكيُّفاً بين فِراء الدُّب القطبي وبينَ المناخ الذي يعيشُ فيه. لكن هل يعني التكيُّف وجودَ عقل؟ هل يعني شيئاً أكثر من ملاءمةِ الكائنات الحيَّة للظُّروف التي تعيشُ فيها؟ ألا يُمكِنُ تفسيرُ هذهِ الظَّاهرة بالانتقاء الطبيعي كما اقترحَ دارون؟[3] . . . . هكذا يُفكِّرُ العقلُ الحديث، يبحث عن تفسيرٍ آلي (فاعلي) للحدَث، ويستبعد أيَّ تفسير غائي له.

إذاً من الضروري التمييز بين **التَّفسير الآلي** (الذي يقومُ على أساس بيان *العِلَّة الفاعليَّة*) **والتَّفسير الغائي** (الذي يقومُ على أساس بيان *العِلَّة الغائيَّة*). التَّفسيرُ الآلي أو الميكانيكي يعني تقديمُ تفسيرٍ آليٍّ للحدَث، أي تقديمُ سبب له. والتَّفسيرُ الغائي لحدَثٍ يعني تقديم غرض له.

لتوضيح ذلك سأستعين بتحليل قيِّم عرضَهُ الفيلسوف البريطاني والتر ستيس. يقول ستيس: افرض أنَّنا شاهَدنا رجُلاً يتسلَّقُ جبلاً، فقد نسأل لماذا يتسلَّقُهُ؟ ونحنُ في هذه الحالة نسألُ عن تفسيرٍ لهذا الحدَث. وهناك إجابتان مختلفتان عن هذا السُّؤال تبدو كلٌّ منهما معقولة. فقد يقولُ قائلٌ: إنَّهُ يتسلَّقُ الجبل لأنَّهُ يريدُ أن يُشاهدَ المنظرَ من فوق

---

(1) Analogy.

(2) Adaptation.

(3) إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، ص220 ـ 222.

قمَّته... وهذا تفسيرٌ غائيٌّ لحادثِ التسلُّق. وقد يُجيبُ عالِمُ النَّفس عن السُّؤال بسلسلةٍ من الأسباب والنتائج تنتهي بحركةِ أرجُل هذا الإنسان. فالطعامُ الذي تناولَهُ تسبَّب في إحداثِ طاقة اختُزِنَت في أجزاءٍ معيَّنة من جهازِهِ العصبي، ثمَّ تسبَّب مثيرٌ خارجيٌّ في إطلاقِ هذه الطَّاقة، ثمَّ في إحداثِ تيَّارات عصبيَّة تسبَّبَت في إحداثِ تقلُّصاتٍ وارتخاءاتٍ لعضلاتِهِ، وتسبَّبت في النِّهاية في دفع جسَدِهِ إلى أعلى الجبل. . .ويُسمَّى ذلك بالتَّفسير الآلي أو الميكانيكي لحركات هذا الرَّجُل.

وكضربٍ من التَّأكيد على الطَّبيعتين المتعارضين لهذين النَّوعين من التَّفسير، ذهبَ بعضُ الفلاسفة إلى أنَّ الأسباب (= العلَّة الفاعلية) تدفَع الحدَث من الخَلْف، وأنَّ الأغراض أو الأهداف تجُرُّ الحدَثَ وراءَها من الأمام، في سلسلةٍ من الأسباب والنتائج تَتبَع الواحدة منها الأخرى في سلسلةٍ زمانية. ففي مثالِ تسلُّق الجبل السَّابق، يأتي المثيرُ أولاً، ثمَّ تحدُث بعدَ ذلك تقلُّصات العضلات. غير أنَّ المُفكِّرين افترضوا أنَّهُ في حالةِ التَّفسير الغائي، يأتي الغرض أو الهدف بعدَ الحدَث في الزَّمانِ وليس قبلَه كما يحدُث للسَّبَب. فرؤيةُ المنظَر من فوقِ الجبل - التي هي الهدف من تسلُّق الرَّجُل للجبل - تظهر إلى الوجود بعد أنْ تتِم عمليَّة التسلُّق بالفعل. وبهذا المعنى قيلَ إنَّ السبَب يدفَع الحدَث في الماضي، في حين أنَّ الغرضَ يجُرُّ الحدَثَ من المستقبل.

وهذا الجدال، الذي لا مُبرِّر له، هو رغمَ ذلك أحد العناصر الهامَّة بالنسبة لنا، وينبغي أنْ نفهمَها. فقد ساهمَ في انتشار الإيمان بأنَّ التَّفسير الغائي والتَّفسير الآلي مُتعارضان بطبيعتِهما ويطرُد الواحد منهُما الآخر. فلو كان التَّفسيرُ الآلي صحيحاً، فلا بُدَّ أنْ يكونَ التَّفسيرُ الغائي كاذباً والعكسُ صحيح. وهي وجهةُ نظر غير صحيحة على الإطلاق. هذا الإيمان بالتعارُض بين التَّفسيرين وأنَّهما ضِدَّان يطرُد بعضها بعضاً، هو جزءٌ من السَّبب (وليس كلُّ السَّبب) الذي جعلَ كثيراً من رجالِ العِلْم يحكُمون أحكاماً مبتسرة ضد التَّفسيرات الغائيَّة، ويعتبرونَها غير عِلْميَّة.

قد يُقال: لكن الحدَث يمكِنُ تفسيرُهُ تفسيراً تامّاً وكاملاً عن طريقِ الأسباب (= العِلَل الفاعليَّة). افرض أنَّنا عرَفنا جميع الأسباب التي تتحكَّم في مجموعةٍ من الظواهر، ولتكُن (أ، ب، ج، د)، فلو أنَّ هذه كانت قائمة كاملة فسوف يُعَدُّ ذلك تفسيراً تامّاً وكاملاً. وهو أيضاً تفسيرٌ آليٌّ طالما أنَّهُ لا يذكُرُ شيئاً سوى الأسباب، وليس ثمَّة فرصة إذاً، ولا ضرورة، لأيِّ تفسيرٍ آخر. وأيَّ محاولة لإقحام الأغراض أو الأهداف أو أيَّة أسباب أخرى، سوف يؤدِّي إلى خلطٍ واختلاطٍ يُغيِّر نظام التصوُّرات لا لزومَ لها.

والجواب يكمُنُ في التمييز بين الأهدافِ والأغراض. صحيحٌ أنَّ إقحام فكرة الأهداف المُقبِلة في التفسير تؤدِّي إلى مثل هذه النَّتيجة، طالما أنَّ الأهداف تكمُنُ في مستقبل الحدَث، ولا يُمكِنُ من ثمَّ أنْ تكون من بين الأسباب. لكن إدخال الأغراض ـ بمعنى الإرادة الحاليَّة والرَّغبات الحاضِرة من أجل أهداف المستقبلِ ـ لن يكون له مثل هذه النَّتيجة. فالغرَضُ ليس هو الرُّؤية الفعليَّة للمنظَر الذي يُفسِّر التسلُّق الحالي للرَّجُل. فإرادتُهُ الحاليَّة ورغبتُهُ الحاضرة في تحقيقِ مثلِ هذا الهدَف هي التي تُفسِّر سُلُوكَهُ، أو هي على الأقل جزءٌ من هذا التفسير. وهذا يعني أنَّ الإرادة والرَّغبة هي أحد الأسباب في حركتِهِ، ولا شكَّ أنَّ من بين هذه الأسباب الدَّوافع العصبيَّة والتقلُّصات العضليَّة، غير أنَّ الأغراض والرَّغبات تظهر أيضاً في مكانٍ ما من سلسلةِ الأسباب. وذلك يُعادِلُ ردَّ السَّبب الغائي إلى نوعٍ من التَّفسير الآلي، فالتَّفسيرُ الغائي لتسلُّق الرَّجُل للجبل هو جزءٌ من التَّفسير الآلي.

ومن هنا فليسَ ثمَّةَ مُبرِّر للقول بأنَّ هذين النَّوعين من التَّفسير مُتناقضان، لا يتَّفِق أحدُهُما مع الآخر. ويبدو أنَّ الأمثلةَ الشائعة تُظهِرُنا على أنَّهما لا يُمكِن أن يكونا كذلك. فمن الواضِح أنَّ الرَّجُلَ يتسلَّق الجبل بسبب التَّيارات العصبيَّة والعضلات التي تدفَعهُ إلى الأمام. لكن من الواضحِ أيضاً أنَّ من الصَّوابِ أن نقول إنَّهُ يتسلَّق الجبل بسبب أنَّهُ يريدُ أن يرى المنظَر من فوقِ قمَّتهِ. وهذه الحقائق الواضحة لا يُمكِن أن يناقُضِ بعضُها بعضاً.

يبقى ثمَّة لَبسٌ فيما يتعلَّق بالتَّفسير الغائي ينبغي إزالتُهُ. ففي مثال تسلُّق الإنسان للجبل، نجد أنَّ الغرض الذي يُقدَّم كتفسير لحركاتهِ كامنٌ في الموضوع المُتحرِّك ذاته، أعني داخل الإنسان. لكن لو قُلنا إنَّ للسَّاعةِ غرضاً، هو أنْ تُنبِّئنا بالوقت، فإنَّنا بذلك نُشيرُ إلى الغرض الذي كان موجوداً في أذهان من صنعوا السَّاعة أو استخدموها. لكنَّا لا نعني بالغرض أنَّهُ موجودٌ داخل السَّاعة نفسها، أو أنَّ لها عقلاً، أو أنَّ عقل السَّاعة هو الذي يُحدِّد غرضَها. ويبدو أنَّ ذلك واضحٌ كلَّ الوضوح. ومع ذلك، إذا لم نتذكَّرْهُ فسوف نقع في الخلطِ بسهولةٍ شديدة.

وهو يُصبحُ أكثرَ أهمية عندما نطرح مشكلة: هل للكونِ غرضٌ؟ فقد افترَضَ بعضُ الفلاسفة أنَّ الكون في ذاتِهِ حيٌّ، بمعنى أو آخر، ويمكن أنْ تكون له في ذاتِهِ أغراض. ولكن ما لم نُؤمن بذلك، فإنَّ السُّؤال هل للكونِ غرضٌ؟ لا بُدَّ أن يعني البحث عمَّا إذا كانَ هناكَ موجودٌ حيٌّ يرتبطُ بالكون على نحوِ ما يرتبط الصَّانع بالسَّاعة. ومن ثمَّ فإذا كانَ للعالَمِ غرَضٌ، سواءٌ أكانَ هو في ذاته حيٌّ، أو كان هناك

موجودٌ حيٌّ هو الذي تتحكَّم أغراضُهُ في الكون وربَّما هو الذي صنعَهُ. ويمكن أن نُسمي النَّظرة الأولى بـ«الغائيَّة المُحايثة»[1] والنَّظرة الثانية بـ«الغائيَّة الخارجيَّة»[2]، ولقد اعتنقَ المفكِّرون النَّظرتين، لكنهم لم يُميِّزوا عادةً بينهما، بل أشاروا إليهما معاً باسم التَّفسيرات الغائيَّة للكون.

والتميزُ بين التَّفسير الغائي والتَّفسير الآلي على جانبٍ كبيرٍ من الأهميَّة لفهم تاريخ الكائنِ البشري. وأحد التَّعارُضات بين العقل في العصر الوسيط والعقل الحديث، هو أنَّ الأوَّل سيطرَ عليه الدِّين، بينما سيطرَ العِلم على العقل الثاني. ويُمكِنُنا أنْ نُضيفَ أنَّ الدِّين ارتبطَ بصفةٍ عامَّة بالغائية، بينما ارتبطَ العِلمُ بالآلية. فسِمةٌ أساسيَّةٌ للعقل الحديث، استمدَّها من العِلم، هو أنَّ نظرتَهُ في الأعمِّ الأغلب آليَّة، وأنَّه ألقى بالنَّظرةِ الغائيَّة إلى الخَلف حتى إذا لم يُنكِرها تماماً. فمُعظَم علماء البيولوجيا آليوُّن، ويميلونَ إلى رفض التَّفسيرات الغائيَّة حتى بالنسبة لسلوكِ الموجودات الحيَّة، ونفس الكراهية للغائيَّة شائعةٌ في عِلمِ النَّفس، إذ يُنظَرُ عادةً إلى إقحام فكرة الغرَض على أنه عملٌ غيرُ عِلْمي[3].

هذا التَّمييز المهم بين التَّفسير الغائي (= العِلَّة الغائيَّة) والتَّفسير الآلي (= العِلَّة الفاعليَّة)، وبيان أنْ لا تعارُض بينهما، يكشِف عن الخطأ الذي وقعَ فيه كثيرٌ من أنصار نظرية دارون، عندما ذهبوا إلى أنَّ التفسير الذي قدَّمَتْهُ نظرية التطوُّر تامٌّ وكامل، وبالتالي لا حاجةَ للتَّفسير الغائي ـ الدِّيني ـ طالما أنَّ نشوء وارتقاء الكائنات الحيَّة تقع في أجواء مليئة بالصُّدفةِ والعشوائيَّة. لكن عرفنا من ناحية أنْ لا تعارُضَ بين التَّفسير الغائي والتَّفسير الآلي، بل يُمكِنُ النَّظر إلى التَّفسير الغائي على أنَّهُ جزء من التَّفسير الآلي إذا ميَّزنا بين الأهداف والأغراض، وقُلنا بأنَّ للكونِ ـ وما فيه من كائنات ـ أغراضاً. . . . وعرفنا من ناحيةٍ أخرى أنَّ ما يُعتقَد أنَّهُ صُدفة واتفاق وعشوائيَّة إنَّما هو كذلك بالنسبةِ لمن لم يطَّلع على الأسباب، أما من أحاطَ عِلْماً بالأسباب، فلا صُدفةَ ولا اتفاق ولا عشوائيَّة، بالنسبة إليهِ، في هذا الكون.

عودة للموضوع:

نعود لسُؤالنا الأساس: هل ثمَّة تلازُم بين الاعتقاد بنظرية التطوُّر وعدم الإيمان بالله؟

---

(1) Immanent.

(2) External.

(3) والتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1998، ص32 ـ 37.

قولُ القائل أنَّ من لوازم الاعتقاد بمخلوقيةِ الموجودات في العالَم هو الاعتقاد بأنَّها مخلوقةٌ دُفعةً واحدة، فإنْ لم تكن كذلك، بل خُلِقَت تدريجيّاً فلا تُعَدُّ مخلوقة! هذا الكلام باطل، لأنَّهُ على خِلاف أصول التَّوحيد. بل الله جعلَ خلْق الإنسان التَّدريجي من الآيات الدَّالة على وجودِهِ، كما في قولِهِ تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ۝١٢ ثُمَّ جَعَلْنَـٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ۝١٣ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً...﴾[1]، إلى أنْ ينتهي إلى آخر مراحل الخَلْق، فالخَلْقُ التَّدريجي لا يُنافي أبداً الإيمانَ بالله[2].

إذاً خلاصةُ الجواب على السُّؤال: هل ثمَّة تنافٍ بين نظرية التطوُّر والإيمان بالله وتوحيدِهِ؟ وهل ثمَّة تلازُم بين ثبوت النظرية وانهيار دليل النَّظم؟ إنَّهُ لا يوجد أيّ تناف بين نظرية التطوُّر والإيمان باللهِ وتوحيدِهِ، ولا يُوجَدُ أيّ تلازُم بين ثبوت النَّظرية وانهيار دليل النَّظم، بل يمكن أنْ تُوظَّف نظرية التطوُّر ـ إنْ ثبتَ صحَّتها ـ لدعم دليل النَّظم. فيُقالُ ـ مثلاً ـ بأنَّ الإنسان، بما فيه من الدِّقةِ في النَّظمِ والتَّركيب بجميع ما يمتازُ به من خصوصيَّات، لم يخلُقهُ اللهُ دُفعةً واحدة، بل وُجِدَ بتلكَ الخصوصيات بتمهُّلٍ عبرَ سنين متمادية، حتى صارَ الإنسانُ بهذا الشَّكل المعقَّد والمتكامل.

نظرية التطوُّر: لماذا تُعتبَرُ تفسيراً ناقِصاً؟

يشرح الشيخ المُطهَّري لماذا تُعتَبر نظرية التطوُّر تفسيراً ناقِصاً للكون، فيقول: من الواضح أنَّ الأُسُس التي يطرحها علماء الأحياء للتطوُّر لا تكفي بمفردِها بأيِّ وجهٍ من الوجوه لتفسيرِ ظاهرة الخَلق. ومن المستحيل تفسير الخَلْق دون إدخال عُنصر القَصْدية والغائية للطبيعة.

إنَّ نقطة اتكاء الداروينية ترتكز على *الانتقاء الطبيعي وبقاء الأصلح*، وهذه حقيقة واقعية في معركة الحياة التي تُغربِل الكائنات، وأنَّ الكائن الحي الذي يتكيَّف مع البيئة بدرجةٍ أكبر هو الذي يتوفَّر على قابلية أكبر للبقاء. لكن حديثُنا يتركَّز حول السُّؤال التَّالي: هل الإمكانات الضَّرورية والمفيدة لحياة الكائن الحي يمكن أن تحصل ابتداءً صُدفةً واتفاقاً لكي تبقى أو تزول بعد ذلك في غربال الطبيعة؟

إنَّ قراءة عالم الموجودات يدُلُّ على وجود قوة خفيَّة مُدرِكة وهادِفة تخلُقُ في بُنيةِ

(1) سورة المؤمنون، الآيات 12 ـ 14.

(2) مرتضى المطهري، التوحيد، ص211 ـ 253.

الأحياء ما يجعلُها متلائمةً مع البيئة. إذا كانت جميع التغييرات الحاصلة في بُنية الموجودات الحيَّة على غِرار الأغشية التي تربط أصابع بعض الطُّيور المائيَّة، أمكن القول إنَّ هذا الغشاء ظهرَ صُدفةً بين أصابع هذه الطيور، وهو مفيدٌ في سباحةِ هذه الحيوانات، التي استخدمته بالفعل، ثمَّ أخذت هذه الأغشية بالانتقال وراثيّاً إلى أعقاب هذه الحيوانات (بغضِّ النَّظر عن عدم قبول علم الوراثة لهذا الفرض).

لكن بعض البُنى المفيدة والضَّرورية للكائنات الحيَّة جاءت على صورةِ أجهزةٍ عظيمة جدّاً ومعقدة، بالشكلِ الذي لا يمكن الاستفادة منها إلَّا حينما يكون جميع الجهاز قائماً بالفعل. نظير جهاز البَصَر، أو الجهاز التَّناسُلي. فكيف يمكن القول في مثل هذه الموارد أنَّ تغييراً حصلَ بالصُّدفة في بدنِ الكائن الحي وجعلَهُ أصلح للبقاء وحفظته الطبيعة في غربالها؟!

النقطة التي أثارها المطهري بالغة الأهمية، سيُؤكِّد عليها فيما بعد مايكل بيهي في كتابه *صندوق داروِن الأسود*[1]، تحت عنوان «مفهوم الأنظمة ذات التعقيد غير قابل للاختزال»[2]. ويقصد بيهي بهذا المفهوم الأنظمة التي تتركَّب من عِدَّة مُكوِّنات منفصلة البُنْية، لكنَّها تتظافر وظيفيّاً من أجل تنفيذ مهمَّة محدَّدة، وفي نفس الوقت إذا أُلغي أحد هذه المُكوِّنات يتوقَّف النظام عن العمل تماماً. وقد وصف بيهي مصيدة الفئران[3] كنموذج للأنظمة ذات التعقيد غير قابل للاختزال (شكل 2). فالمصيدة تتكوَّن من خمسة أجزاء أساسية (قاعدة خشبية، خطَّاف الطُّعم، سوستة، عمود معدني، ماسِك للفأر)، وكلٌّ من هذه الأجزاء الخمسة مهم لوظيفة المصيدة، لكن إذا تمَّ إزالة أحد هذه الأجزاء لن تنقص وظيفة المصيدة بمقدار 20 %، بل ستتوقَّف تماماً عن العمل. لذلك يجب عند صناعة المصيدة تركيب الأجزاء الخمسة جميعاً في وقتٍ واحدٍ حتى تصبح صالحة للعمل[4].

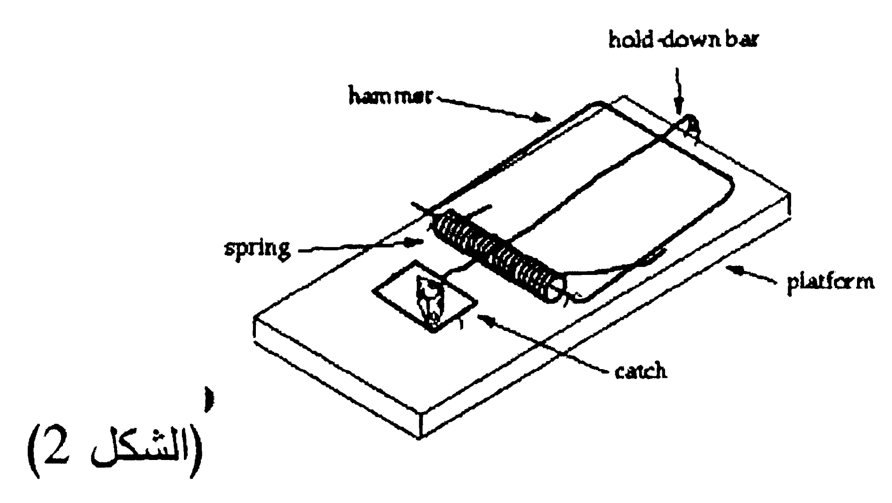
---

(1) Darwin's Balck Box يستخدم اصطلاح «الصندوق الأسود» للإشارة إلى الأنظمة التي نستخدمها ولا نعرف شيئاً عن طريقة عملها. فالخلية، أيام دارون، تبدو تحت الميكروسكوب كقطرة من مادة جيلاتينية ولم يكن يدرك شيئاً عن تعقيدها.

(2) Irreducible Complexity.

(3) Mouse Trapper.

(4) عمرو شريف، كيف بدأ الخلق، ص225 ـ 226.



(الشكل 2)

لا أريد أنْ أدَّعي أنَّ مفهوم «الأنظمة ذات التعقيد غير قابل للاختزال» يدُلُّ على أنَّ الكون خُلِق بنحو دفْعي بالضرورة، وأنَّه يدْحض نظرية التطوُّر. . . .كلا. . .ما أدَّعيه هو أنَّ هذا المفهوم يدُلُّ ـ على الأقل ـ على أنَّ تطوُّر أي جزء من أجزاء منظومة معينة مشروطٌ بالأجزاء الأخرى. . .وهذا يساعدنا على فهم مقولة سأشرحُها قريباً، وهي أنَّ الظواهر الطبيعية تُمثِّل احتمالات مشروطة، لا مستقلة.

قبل المطهَّري وبيهي، كان كريسي موريسون قدْ أشارَ في كتابهِ *العِلْم يدعو للإيمان* لهذه النقطة، حيث كتَبَ بعد شرح بُنْية العين العجيبة: «إنَّ جميع هذه العناصر، بدءاً من القَرَنيَّة وانتهاء بالألياف العصبيَّة، يجب أنْ توجد مع بعضها في آنٍ واحد. إذْ مع فقد أيِّ واحدٍ من هذه العناصر، سوف تُصبح الرُّؤية غير ممكنة. ومع ذلك، هل يمكن أن نتصوَّر اجتماع جميع هذه العوامل ذاتياً، وأنَّ كلَّ واحد منها يُنظِّم النُّور بالطريقةِ التي يفيدُ منه الآخر ويسدُّ حاجته؟»[1].

(1) كريسي موريسون، العلم يدعو للإيمان، ص106.
ثم إنَّ هناك أمرٌ آخر يبعثُ على الدَّهشةِ والحيرة؛ ألا وهو خلايا الجِسم البشري. هذه الخلايا التي يصِلُ عدَدُها في بدنِ الفرد الواحد إلى المليارات، والتي تزيد على عدد مجموع سكان الأرض. ورغم أنَّ هذه الخلايا تنبعُ من أصلٍ واحد، وتتفرَّع من جذرٍ واحد، إلا أنَّ لكلِّ صنفٍ منها عملاً خاصّاً وغذاءً خاصّاً به. فكلُّ خليةٍ من أعضاء الجسم المختلفة، كالعظم واللَّحم والظُّفر والشَّعر والعين والسِّن وأمثالها، تجذب الغذاء الذي يتناسب مع نُموِّها وحياتِها، وتتمتَّع الخلايا بقُدرةٍ مذهلة على التكيُّف مع الظروف والحاجات.
يقول موريسون: «تُحوِّل الخلايا بشكلٍ قهري أشكالَها، وحتى طبيعتَها الأصليَّة، وفق مقتضيات البيئة وحاجاتها الحيويَّة، وتتكيَّف مع الحاجات ومع البيئة التي هي جزء منها. فكلُّ خليةٍ في جسم الكائن الحي، ينبغي أن تتهَّيأ لتُكوِّنَ لَحْماً أحياناً، وجِلداً أحياناً أخرى، أو تُشكِّل ميناء السِّن حيناً آخر، وتُصبح دمعَ العين =

هل يمكن لعملية الانتقاء الطبيعي أنْ تُنتِج نظْماً؟

في كتابه *صانع السَّاعات الأعمى*، وبالتَّحديد في الفصل الثالث «تغيُّر صغير متراكم»، سخَرَ ريتشارد دوكنز من المؤمنين باللهِ، الذين يستدِلُّون على وجودهِ بالنَّظْم، من خلال تشبيه العالَم بالقصيدة الرَّائعة المكتوبة على لوحةِ الكمبيوتر[1]، ويقولون: كما أنَّ احتمالَ أنْ يجلس قِردٌ على لوحة الكمبيوتر، ويدُقُّ على أزرارها بشكلٍ عشوائي، فينتُج جرَّاء ذلك قصيدة رائعة، هو احتمالٌ بالغ الضآلة، كذلك من البعيدِ جدّاً أنْ تُنتِج عجلة الحياة هذا النَّظم الرَّائع، ما لم تنطوِ على غايةٍ، ويكونُ وراءَها صانع.

يقول دوكنز إنَّ هؤلاء يتصوَّرون الحياةَ وكأنَّها فجأة ظهرت، أو خلال أقل من عشرة آلاف سنة. . .لكن لو عرفنا أنَّ الكون ظهر ـ كما يُؤكِّد العُلماء ـ قبل أربع إلى خمس مليارات سنة، فسوف نُدرِك إمكانيَّة ظهور هذا القدر من التعقيد والجمال والتنوُّع، من خلال عمليةٍ عمياء، وتراكُم تدريجي متمهِّل، وانتقاء طبيعي بطيء جدّاً. صحيح أنَّ هذا القدر من التعقيد والجمال والتنوُّع، من البعيد جدّاً أنْ ينشأ خلال بضعة آلاف من السِّنين، وفق حساب الاحتمالات. لكن عندما نتحدَّث عن أربعة إلى خمسة مليارات سنة، فهنا ندرك أنَّ هذا ممكن، بل هو الذي واقعٌ فعلاً، لأنَّه التفسير المعقول الوحيد للحياة! بل هذا ما يثيرُ حيرتَنا ودهشتَنا. . .كيف أنَّ هذا الاحتمال البعيد والضئيل جدّاً قد تحقَّق؟!

= أحياناً، ومُخاط الأنف حيناً آخر، وتتشكَّل أحياناً ضمن هيئة الأُذن. وعندئذٍ فكلُّ خليةٍ عليها أن تأتي على الشَّكلِ والكيفية التي تُؤدِّي وظيفتَها من خلالِها» (كريسي موريسون، العلم يدعو للإيمان، ص93).

إنَّ عجائب نظام الخَلق وتناغُماتِهِ لا يمكنُ إحصاؤُها، فما من زاوية تُبصِرُها ولا تشاهدُ فيها الانسجامَ والتكامُلَ والنِّظام، وآثارَ القصْد والإرادة في الخَلْق.

يقول موريسون: «إنَّ هناك أدِلَّة بارزة على أنَّ الإنسان تكيَّفَ عبرَ الزَّمن مع الطبيعة، وتتكامل هذه النَّظرية اليوم حيث تتكيَّف الطبيعة بدورِها مع الإنسان».

ويقول: «حينما نأخُذ باعتبارِنا حجمَ الأرض، ووضعَها في الفضاء، والتركيبات المُحيِّرة لهذا الوضع، نجد أنَّ احتمال حصول بعض هذهِ التَّركيبات اتفاقاً وصُدفةً يُعادِل الواحد من المليون. أما احتمال حصولها بمجموعِها صُدفةً واتفاقاً، فهو واحد في المليارات. ومن هنا لا يمكن تفسير نشأة الأرض والحياة عليها بالاتفاقِ والصُّدفة على الإطلاق. والأغرب من انسجام وتكيُّف الإنسان مع الطبيعة، تكيُّفها هي مع الإنسان»! (محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق مرتضى مطهري، ج3، 281 ـ 292).

أقول: لقد أشرتُ سابقاً إلى أنَّ نظرية التطوُّر لا يمكن أخذُها كتفسيرٍ كامل، لأنَّا بحاجة لتفسير نشأة الحياة وظهور الخليَّة، كما أنَّا بحاجةٍ لتفسير غائيَّة الكائنات وتكاثُرها ونظام التَّشفير ومعالجة المعلومات فيها، والأهم من ذلك كلِّه عملية التَّشكيل.

(1) Keyboard.

على هذا الأساس، أكّد دوكنز على أنَّ القرد، لو أُتيح لو الزمن الكافي، وهو يضرب عشوائيّاً على لوحة الكمبيوتر، فإنَّه سيتمكّن من إنتاج كل أعمال شكسبير! وهو يعترف بأنَّ وقوع مثل هذا الاحتمال بالغ الضآلة، ويعود السبب في ذلك إلى أنَّ الانتخاب العشوائي هو من نمط *الانتخاب بالخطوة الواحدة*، حيث كل *محاولة* جديدة هي محاولة حديثة. لكن لو افترضنا أنَّ الانتخاب العشوائي هو من نمط *الانتخاب التراكمي*، حيث يُستخدم كلُّ تحسين مهما كان صغيراً كأساس للبناء في المستقبل، فإنَّ النتائج قد تصبح غريبة مدهشة. وواقع الأمر أنَّ هذا هو ما حدث بالضبط فوق هذا الكوكب، ونحن أنفسنا نُعَد من أحدث هذه النتائج إنْ لم نكن أغربها وأكثرها إدهاشاً.

ويضيف دوكنز: رغم أنَّ نموذج القرد/ شكسبير يُفيد في تفسير الفارق بين الانتخاب بالخطوة الواحدة والانتخاب التراكمي، إلَّا أنَّه يُؤدي إلى اللَّبس في طرائق هامة. وإحداها هو أنَّ كلَّ جيل من *التوالد* الانتخابي، يكون الحكم فيه على عبارات *الذرية* الطافرة حسب معيار مشابهتها لغايةٍ *مثالية بعيدة*، هي كتابة عبارة مُحدَّدة من قصيدة شكسبير، في حين أنَّ الحياة ليست هكذا. فالتطوُّر ليس له غاية على المدى الطويل، لأنَّ الانتخاب الطبيعي التراكمي هو أعمى بالنسبة للمستقبل[1].

ولنا على ما ذكره الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: إذا كان دوكنز لا يرى غاية للانتخاب التراكمي، أو إذا لم تُكتشف الغاية من الانتخاب التراكمي، فهذا لا يعني عدم وجود قصْد وغاية فعلاً، لأنَّ عدَم الوجدان لا يدُلُّ على عدم الوجود.

الملاحظة الثانية: الانتخاب التراكمي يفترضُ ضِمْناً أنَّ هناك مُبَرْمِجاً وجَّهَ الكمبيوتر، وحسَّنَ اختياراته، وجعله يستفيد من الخبرة السابقة كأساس للبناء في المستقبل. إذاً ما المانع من القول إنَّ هذا الكون يفترضُ ضِمْناً مُبرمِجاً يوجِّه حركتَهُ، ويُتيح للكائنات الحيَّة أنْ تتطوَّر؟[2]

الملاحظة الثالثة: خلَطَ دوكنز بشكلٍ سافر بين نمطين من الاحتمالات (يُدْرسان في نظرية الاحتمالات)؛ هما *الاحتمالات المستقلَّة والاحتمالات المشروطة*. فعندما يُؤكِّد على أنَّ ما يجري في الكون هو انتخابٌ تراكمي، فهذا يعني أنَّه من نمط الاحتمالات المشروطة،

---

(1) Dawkins, *The Blind Watchmaker*, Ch3, p 50.

(2) وهذا ما تعنيه كلمة «رب».

بحيث تكون كل خطوة مشروطة بالخطوات التي تتزامن معها أو تسبقها، حتى تكون تحسيناً. والسُّؤال: لماذا صارت هذه الاحتمالات مشروطة وليست مستقلة؟ لماذا صارَ الانتخابُ في الكون تراكمياً ولم يعتمد على الخطوة الوحدة؟ ألا يدُلُّ هذا على أنَّ ثمَّة مُوجِّه لهذا التطوُّر، أرادَ للكائنات الحيَّة أنْ تصل إلى ما وصلَت إليه.

حتى يتَّضح أنَّ الحوادث أو الأنظمة أو أجزاء تلك الأنظمة، تسير في الكون وفق الاحتمالات المشروطة، وتتطلَّبُ مُوجِّهاً يُوجِّه الحوادث أو الأنظمة وأجزائها لتحقيق غاية مُحدَّدة، تأمَّل المثال التالي:

في البرنامج التلفزيوني الشَّهير: من سيربح المليون؟ يمكن أنْ نطرَح السُّؤال التالي: «ما هو احتمال أنْ يُجيب المُتسابِق على السُّؤال الأول إجابة صحيحة؟ وما هو احتمال أنْ يُجيب على السُّؤال الثاني إجابة صحيحة على تقدير أنَّ إجابتَهُ الأولى صحيحة؟ . . . وهكذا.

لو افترضنا جدلاً أنَّ المُتسابق أجابَ إجابةً صحيحة على السُّؤال الأول والثاني، ثمَّ الثالث والرابع، فالخامس والسادس. . . إلى آخر الحلقة. . . ألنْ يُثير هذا استغرابَكَ بالتدريج؟ ما هو سبب هذا الاستغراب والدَّهشة؟

ثمَّ إذا اشترَكَ المتسابق نفسُهُ في حلقةٍ ثانية من البرنامج، ولم يُخطئ أبداً. . . وهكذا في حلقةٍ ثالثة ورابعة. . . إلخ. ألنْ تقول: حتماً يوجد سبَب *ما* وراء هذا الأمر؟ لا يمكن أبداً أنْ يكون كلُّ هذا صُدْفة. . . . لماذا لا تفترض أنَّ الإجابات الصَّادقة كلَّها صُدْفة؟ ولماذا الناس يطرَحونَ على الفور تفسيراً من قبيل أنَّ مُعِد البرنامج قد سرَّب الأسئلة إلى المُتسابق لغايةٍ ما؟ حتى يفوز المُتسابق أو حتى يشتهر البرنامج مثلاً. إذاً سنضطرُّ لإدخال عنصر *القَصْدية والغائية* لتفسير ما حدَث.

لمزيد من التوضيح، خُذْ مثالاً آخر، ضَعْ عشرة قطع مُرقَّمة من 1 إلى 10 في جُعبةٍ، ثمَّ اخلِطها. استخرِج منها قطعةً واحدة عشر مرَّات، بحيث كُلَّما استخرَجْتَ واحدة، أرجَعْتَها إلى الجُعبة قبل أنْ تسْحَب الثانية، دون أنْ تهتم لترتيب أرقام ما تسْحَبهُ.

عندئذٍ، يكونُ احتمال خروج القطعة رقم 1 في المرَّة الأولى = $\frac{1}{10}$

واحتمال خُروج القطعة رقم 2 في المرَّة الأولى = $\frac{1}{10}$ . . . . . وهكذا بقية القطع.

ويكونُ احتمال خروج القطعة رقم 1 في المرَّة الثانية بغضِّ النَّظَر عن المرَّة الأولى= $\frac{1}{10}$

واحتمال خروج القطعة رقم 2 في المرَّة الثانية بغضّ النَّظَر عن المرَّة الأولى= $\frac{1}{10}$ . . . وهكذا بقية القطع.

السؤال: لماذا الاحتمالُ ثابتٌ في القِطَع كلِّها؟

الجواب: لأنَّك في كُلِّ مرة، لا تهتم بالرَّقَم الذي خرَجَ في المرَّات السَّابقة، وبالتالي الاحتمال في كُلِّ مرَّة مستقلٌّ عن المرَّات السَّابقة. هنا نُسمِّي الاحتمالات بـ «الاحتمالات المستقلة».

الآن، مرَّة أخرى، خُذْ عشرة قطع مُرقَّمة من 1 إلى 10، ضَعْها في جُعبةٍ ثمَّ اخلِطها. استخرِج منها قطعةً واحدةً عشر مرَّات، بحيث كُلَّما استخرَجْتَ واحدة، أرجَعْتَها إلى الجُعبةِ قبلَ أنْ تسْحَب الثانية. لكن حاول هذه المرَّة أنْ ترصد احتمالات خروج تلك القطع مُرتَّبةً حسَب أرقامها.

سوف تجد أنَّ احتمال خروج القطعة رقم 1= $\frac{1}{10}$

واحتمال خروج القطعة رقم 1 ثمَّ رقم 2 على التَّرتيب = $\frac{1}{100}$

واحتمال خروج القطعة رقم 1 ثمَّ رقم 2 ثمَّ رقم 3 على التَّرتيب =$\frac{1}{1000}$

واحتمال خروج القطع 1، و2، و3، و4 على التَّرتيب = $\frac{1}{10000}$

وعلى هذا المنوال يكونُ احتمال خُروج القِطَع العشر على التَّرتيب مساوياً لواحدٍ على عشرة مليارات.

السؤال: لماذا ينخفض الاحتمال هنا بشكلٍ دراماتيكي مرةً بعد أخرى؟

الجواب: لأنَّك في كُلِّ مرة تشترطُ شرْطاً إضافيّاً، ففي المرَّة الأولى يكونُ الاحتمال $\frac{1}{10}$ ، لكن في المرَّة الثانية تريد أنْ يخرُج الرَّقم 2 بشرط أنْ يكون قد خرَجَ في المرَّة الماضية الرَّقم 1، لذا يكونُ الاحتمال $\frac{1}{10} \times \frac{1}{10} = \frac{1}{100}$. وفي المرَّة الثالثة تريد أنْ يخرُج الرَّقم 3 بشرط أنْ يكون قد خرَجَ في المرَّة الأولى الرَّقم 1 وفي المرَّة الثانية الرَّقم 2، لذا يكونُ الاحتمال $\frac{1}{10} \times \frac{1}{10} \times \frac{1}{10} = \frac{1}{1000}$ . . . . وهكذا، فالاحتمالات هنا تسمى «احتمالات مشروطة»، وليست مستقلّة.

لذا، في هذه الحالة، عندما يخرُج في المرَّة الأولى الرَّقم 1 قد تتعجَّب قليلاً، لأنَّ الاحتمال هو $\frac{1}{10}$ ، وهو احتمالٌ ضعيف. لكن عندما يخرُج في المرَّة الثانية الرَّقم 2

فسوف تتعجَّب أكثر، لأنَّ الاحتمال هو $\frac{1}{100}$ وعندما يخرُج في المرَّة الثالثة الرَّقم 3 فسوف ترتفع لديكَ درجة الدَّهشة والتعجُّب، لأنَّ الاحتمال هو $\frac{1}{1000}$.

لكن لماذا يزداد تعجُّبكَ كلَّما خرَجت الأرقام مرتَّبة إلى المرَّة العاشرة؟

الجواب: لأنَّ احتمال الصُّدفة النِّسبية في المرَّةِ الأولى ضعيف، لكن في المرَّةِ الثانية احتمالُ خروج الرَّقم 2 بعد خروج الرَّقم 1 صُدفةً يزدادُ انخفاضاً، وفي المرَّةِ الثالثة احتمال خروج الرَّقم 3 بعد خروج الرَّقم 1 ثمَّ الرَّقم 2 صُدفةً سيزدادُ انخفاضاً... وهكذا. مع ذلك، لو قالَ قائلٌ إنِّي في تجربةٍ ما سَحَبْتُ عشر قطع مُرقَّمة، وخرَجَتْ بالفعل مرتَّبة من 1 إلى 10، فقد تُصدِّق بصعوبة رغمَ أنَّ احتمال وقوع ذلك منخفضٌ جدّاً، وهو كما قُلنا واحد مقسوماً على عشرة مليارات!

الآن، لو افترضنا أنَّ لدينا ألف قطعة مُرقَّمة من واحد إلى ألف، ووضعناها في جُعْبةٍ ثمَّ خلطناها، وقُمنا ألفَ مرَّة باستخراج القطع، بحيث كلَّما استخرجنا واحدةً منها، أرجعناها إلى الجُعْبة، وخلطناها قبلَ أنْ نسحَب مرَّةً جديدة.

لو قال قائلٌ إنِّي أجريتُ تجربةً، وتمَّ سحب القطع المُرقَّمة ألف مرَّة، وفي كُلِّ مرة كانت القطعة تُعاد إلى الجُعْبة، وخرَجَت القطع مُرتَّبة من واحدٍ إلى ألف. هنا لن تُصدِّق على الأرجح، وستقول إنَّ ثمة سبباً *ما* يقف وراء اطِّراد خروج الأرقام بشكل مرتَّب، أو أنَّ جهة ما *قصدَت* خروج القطع على هذا النحو من النَّظم والترتيب..... بعبارةٍ أخرى سوف تضطرُّ لإدخال عنصر *القَصْدية والغائية* لتفسير هذه الظاهرة الغريبة جدّاً..... لأنَّه من غير المعقول أبداً أنْ تخرجَ الأرقام مُرتَّبة، صُدفة، ألفَ مرة. فمن المحتمل جدّاً أنَّه في المرَّة الخامسة عشرة مثلاً، أو في المرة الثلاثين، أو في أيِّ مرة من المرَّات، أنْ يفشل الاستمرار في الاطِّراد، ويخرُج رقماً آخر. وبمجرَّد أنْ يحدُث هذا الأمر المُتوقَّع والمرجَّح، ستتلاشى الفوائد والمكتسبات التي حقَّقناها في المرَّات السَّابقة، والتي كانت فيها الأرقام مُرتَّبة، قبل خروج الرَّقم الذي أبطلَ الاستمرار في الاطِّراد، وكشف أنَّه كان اطِّراداً مؤقَّتاً. هذا الاحتمال - أعني احتمال فشل الاستمرار في الاطِّراد - يزداد كُلَّما مضينا في السَّحب، لأنَّ احتمال استمرار الاطراد في أنْ تخرج الأرقام مُرتَّبة صدفة ينخفض بشكلٍ دراماتيكي.

الآن، كيف نُطبِّق الاحتمال المشروط لبيان ضرورة إدخال عنصر *الغائيَّة* في تفسير الكون؟

الجواب: عندما نلتفِتُ إلى التعقيد الحاصِل في الكون، وارتباط ظواهر الطَّبيعة بعضها ببعض.. نجد أنَّ احتمال وقوع أيِّ ظاهرة من الظواهر التطوُّرية هو مشروطٌ

بسلسلةٍ مُعقَّدة من الظواهر الأخرى المتزامنة معها أو السَّابقة عليها. لذا اضطرَّ دوكنز لافتراض أنَّ التطوُّر يسير وفق الانتخاب التراكمي لا الخطوة الواحدة. لكن فاتَهُ أنَّ الانتخاب التراكمي يعني أنَّ الاحتمالات مشروطة، وكونها كذلك مع استمرار التطوُّر مئات ملايين من السِّنين يتطلَّب افتراض قصْدية وغائية، لتفسير استمرار التطوُّر وعدم انثلامه. حتى عندما يحصل انثلام جزئي، وتنقرض بعض الكائنات الحيَّة، عندما تُدقِّق نجد أنَّ هذا الانثلام كان مقدِّمة لتطوُّر أكبر لكائنات حيَّة أخرى. . . بحيث يكون الانثلام بمثابة خطوة للوراء لكي تعقُبها خطوات للأمام.

بعبارة أخرى، التطوُّر التراكمي يفترضُ برمجةً خاصَّة جعلت التطوُّر يسير باتجاه محدَّد، لصالح استمرار حياة الإنسان على الأرض، وليس عشوائيّاً وصُدفة. . .وهنا نريدُ تفسيراً لهذه البرمجة التي جعلت التطوُّر يسير بشكلٍ تراكمي ومُوجَّه، وليس بشكل عشوائي. وإلّا كُلَّما مضينا في التطوُّر أكثر، وازداد تعقُّد الكون والكائنات الحيَّة، ازداد احتمال أنْ يحدُث أمرٌ مفاجئ، يُضيعُ جميعَ المكتسبات التي حقَّقتها عملية التطوُّر، ما لم نفترض أنَّ جهةً ما قصَدَت أنْ يكون التطوُّر مُوجَّهاً ومستمرّاً. نحن بحاجة لافتراض جهةً ما تأخُذ بزمام الكون ـ بكُلِّ تعقيداته المذهلة ـ وتوجُّهُه، لتسير حركة تطوُّر الكائنات الحيَّة بطريقة بناءة، ولا تهدِم ما بنَته، إلّا بشكلٍ جُزئي، لتُعيد البناء بطريقةٍ أروع وأعقد.

حقّاً، كيف قُيِّضَ لهذه الكائنات الحيَّة أنْ تستمرَّ دون أنْ يحدُث في الكون أيّ خلل يُهدِّدُ استمرارَها ويقضي عليها. دعونا نُسلِّم ـ جدلاً ـ أنَّ الكائنات الحيَّة ظهرت نتيجة تفاعلات ذاتيَّة في المادَّة، بالإضافة إلى توافُر ظروف بيئية استثنائية لصالح تلك التفاعلات، ثمَّ بدأت عملية الانتقاء الطَّبيعي انطلاقتها. لكن ثمَّة احتمال وارد جدّاً جدّاً، وهو وقوع حادثة واحدة على الأقل تُوقِف وتهدِم كلَّ المكتسبات التي حقَّقتها عملية الانتقاء الطبيعي في تراكُمها التَّاريخي الطويل. . . . . لكن هذا الاحتمال الوارد جدّاً جدّاً لم يحدُث. . . كيف نُفسِّر ذلك؟ لماذا ظلَّت وما زالت الظُّروف ملائمة لاستمرار عملية الانتقاء الطَّبيعي؟

لاحظ عندما نُراقِب أطفالَنا الصِّغار، في بدءِ تعلُّمِهم المشي على أقدامِهم. . .ونرى بأعيُنِنا مرورهم بعشرات ـ وربما مئات ـ المواقف التي تُهدِّد وُجودَهُم، أو تُهدِّد على الأقل سلامةَ أعضائِهم. . . نجد كأنَّ قوَّة ما تحفَظُهم من الوقوع في أغلَبِ هذه المخاطر. هنا تنتابُنا حالة من الحيرةِ والاستغراب. ونتساءل عن تلكَ القوَّة الخفيَّة الحافظة لهم من الوقوع في المخاطر. رغم أنَّا نتحدث عن كائنٍ واحد، يمُرُّ في حياتِهِ القصيرة بعشرات المواقف التي تُهدِّد وجودَهُ أو سلامةَ أعضائه.

ألا يحِقُّ لنا عندئذٍ أنْ نتساءَل عن سبب بقاء هذا الكون الفسيح مستمراً، ألا يدُلُّ ذلك على وجود جهة ما تكفَّلَت ببقائهِ، حتى تسير عملية الانتقاء الطَّبيعي وتستبقي الأصلح، وتُحقّق مكتسبات بشكلٍ تدريجي، دون أنْ يحدُث ما يُوقفها أو يهدِم مكتسباتها التي حقَّقتها لتعود إلى المُربَّع الأول ونُقطة الصفر؟![1]

ويعجبني في دحض موقف أمثال دوكنز، ما ذكرَهُ المُلْحد السَّابق، أعني الفيلسوف البريطاني أنتوني فلو[2] (1923 ـ 2010)، الذي أدَّى إيمانُهُ ـ بعدما كانَ من أبرز أعلام الإلحاد في العالَم ـ إلى إصابة المُلْحِدين بحالةٍ من الهستيريا، إلى درجةٍ أنَّهم اتَّهموه بالتَّخريف لتقدُّمِهِ في السِّن. . .يقولُ فلو في كتابهِ *هناك إله*[3]:

«تقولُ القاعدة الفلسفية: إنَّ البرهانَ الفلسفي يعتبرُ متكاملاً إذا اجتمعَ فيه الدَّليل على صِدْق الرأي، مع الدَّليل على خطأ الرَّأي المقابل. لذلك أعجبني كثيراً تفنيد العالِم جيرالد شرويدر[4] (عالم الفيزياء النوويَّة) في كتابهِ *عِلمُ الله*[5] للدَّليل الذي يُشبِّه القائلون بهذا الرَّأي إمكانية نشوء الحياة بالصُّدفة بمجموعة من القِرَدة، تدُقُّ باستمرار على لوحة مفاتيح الكمبيوتر، ويرونَ أنَّ القِرَدة يمكن أنْ تكتُب بالصُّدفة، في إحدى محاولاتها اللانهائيَّة، قصيدة لشكسبير سوناتا[6]».

يبدأُ شرويدر تفنيدَهُ بعرضِ تجربة أجراها المجلس القومي البريطاني للفنون، وفيها وضعَ الباحثون سِتَّة من القِرَدة في قفصٍ لمُدَّة شهر، وتركوا معها لوحة مفاتيح كمبيوتر، بعد أنْ درَّبُوهم على دَقِّ أزرارها.

كانت النتيجة 50 صفحة مكتوبة، دون كلمة واحدة صحيحة، حتى لو كانت هذه

---

(1) أقول: حتى القصص الدينية التي تتحدَّث عن وقوع طوفان على الأرض، نجد أنَّ نوحاً ﷺ يؤمر بأن يحمل معه على سفينته زوجين من كلِّ صنف من أصناف الحيوانات. ولو فرضنا أنَّ عدد أصناف الحيوانات أكبر بكثير من قُدرة سفينة نوح ﷺ على الاستيعاب، فمن المحتمل جدّاً أنَّهُ لم يؤمر إلا بحمل كل أصناف الحيوانات المُهدَّدة في وجودِها فقط أو التي أُريدَ لها البقاء. أما أنواع الحيوانات التي ستبقى بمنأى عن الانقراض، أو أُريدَ لها الانقراض، فإنَّهُ ـ ربَّما ـ لم يُؤمر بحملِها. هذا كله على افتراض أن الطوفان شمل الأرض بأسرها، وهناك احتمال وارد جدّاً أن الطوفان لم يشمل إلا بقعة جغرافية محددة، وأنَّ حمل الحيوانات كان يستهدف الحفاظ عليها في هذه البقعة.

(2) Antony Flew.

(3) ***There is a God.***

(4) Gerald Schroeder.

(5) **The Science of God:** The Convergence of Scientific and Biblical Wisdom, (1997).

(6) Sonnet.

الكلمة من حرفٍ واحد مثل A (لاحظ أنّه لا بُدَّ من وجود مسافة قبل حرف A ومسافة بعده حتى نعتبره كلمة).

وإذا كانت لوحة المفاتيح تحوي ثلاثين مفتاحاً (26 حرفاً + 4 رموز)، فإنَّ إمكانية الحصول على كلمةٍ من حرفٍ واحد بالصُّدفة، عند كُلِّ محاولة، تصبح $\frac{1}{30x30x30}$ أي $\frac{1}{27000}$.

بعد ذلك طبَّق شرويدر هذه الاحتمالات على قصيدة سوناتا لشكسبير، فخرج بنتائج عرضَها كالآتي: اخترتُ لشكسبير السُّوناتا التي تبدأ ببيت Shall I Compare three to a Summer's day، وأحصيتُ حروفها، فوجدتُها 488 حرفاً. ما هي احتمالية أنْ نحصل بالطَّرْق على أزرار لوحة الكمبيوتر على هذه السُّوناتا بالصُّدفة (أي أن تترتَّب الـ 488 حرفاً نفس ترتيبها في السُّوناتا)؟ إنَّ الاحتمال هو واحد مقسوم على 26 مضروبة في نفسها 488 مرة، أي 26^{-488}، وهو ما يُعادِل 10^{-690}.

وعندما أحصى العُلماء عدد الجُسيمات في الكون (إلكترونات، وبرتونات، ونيوترونات) وجدوها 10^{80}، أي واحد وعلى يمينه 80 صفراً. معنى ذلك أنَّهُ ليس هناك جُسيمات تكفي لإجراء المحاولات، وسنحتاج إلى المزيد من الجُسيمات بمقدار 10^{600}.

وإذا حوَّلنا مادَّة الكون كلَّها إلى رقاقاتِ كمبيوتر[1]، تزن كلٌّ منها جزءاً من المليون من الجرام، وافترضنا أنَّ كُلَّ رقاقة تستطيع أنْ تُجري المحاولات، بدلاً من القِرَدة، بسرعة مليون محاولة في الثَّانية، نجد أنَّ عدد المحاولات التي تمَّت منذ نشأة الكون هي 10^{90} محاولة. أي إنَّك ستحتاج مرة أخرى كوناً أكبر بمقدار 10^{600}! أو عُمراً أطول للكون بنفس المقدار!

يقيناً لن نحصل على سوناتا بالصُّدفة، حتى لو كان الكاتِبُ هو الكمبيوتر وليس القِردَة. إنَّ للصُّدفة قانوناً، فالمُتخصِّصون لم يتركوا كلَّ مدَّعٍ ينسب إليها ما يشاء، ليَستُرَ جهلَهُ وتهافت أدِلَّتَهُ. لقد حدَّدَ المُتخصِّصون ما يُعرَف بـ «مقدار الاحتمال المُلزِم»[2]، الذي يستحيل بعدَهُ تفسير حدوث أمر ما بالصُّدفة وحدها. ويبلُغ هذا الاحتمال 10^{150} : 1، فهل يُمكِن أن يقع بالصُّدفة أمرٌ احتمالُهُ يبلغ 10^{690} : 1؟

أخبرتُ شرويدر بأنَّ طرحه هذا أثبتَ لي أنَّ *بُرهان القِرَدة* لا يعدو إلَّا أنْ يكونَ كومةً من النِّفايات، بالرَّغم من جُراةِ من يعرضون هذا البرهان، ويدَّعون أنَّ القِرَدة يمكن

(1) Computer Chips.

(2) Universal Probability Bound.

أنْ تكتُب رواية كاملة لشكسبير، مثل هاملت أو حتى أعمال شكسبير كلها. وإذا كان هذا الرأي يعجَز عن إثبات إمكانية كتابة سوناتا بالصُّدفة، فهل سينجح في تفسير نشأة الحياة بالصُّدفة من المادَّةِ غير الحيَّة؟!

بهذا العرض لشرويدر انهارَ تماماً البرهان العقلي الذي يستند إليه الملاحدة. وإذا أضفنا إلى ذلك قوَّة البرهان (النَّظم) الذي يُقدِّمه التعقيد الهائل في بُنية الكون، وفي بُنية وآلية عمل جزيء الـ DNA، اكتملَ لدينا البرهان الفلسفي (الدَّليل على صِدق الرَّأي مع الدَّليل على خطأ الرَّأي المقابل) على وجودِ الإله الحكيم القادر»[1].

هل يوجد نظْمٌ ناقص؟

بعض الدارونيين ـ مثل دوكنز ـ حاول نقض دليل النَّظْم بظواهر ادَّعى أنَّها تُمثِّل نظْماً ناقصاً[2]، وزعَمَ أنَّ هناك تصميمات لبعض الأجزاء في الكائنات الحيَّة كان يمكن أنْ تكون أفضل ممَّا هي عليه، وأنَّ الإله إذا كان هو المُصمِّم لخرج التَّصميم في غاية الكمال... لكن طالما أنَّها تصميمات ناقصة، إذاً الإله المفترض غير موجود!

هؤلاء الدَّارونيين قدَّموا شبكة عين *الإنسان* كمثال للنَّظْم الناقص. وقالوا إنَّ مستقبلات الضوء في الشَّبكية تقع قُرْب سطحها الخَلْفي، ويعتبر هذا ـ في نظرهم ـ نقْصاً في النَّظْم؛ إذ إنَّ طبقات الشَّبكية التي أمامها تُشتِّت الضوء قبل أنْ يقع على هذه الطبقة الحسَّاسة. كما نتج عن هذا أنَّ هناك بقعة على الشَّبكية غير حسَّاسة للضوء أبداً، سُمِّيت بـ «البقعة العمياء». ويرى هؤلاء أنَّ الأفضل أنْ تكون مستقبلات الضوء في الشَّبكية على السَّطح الأمامي، حتى تكون في مواجهة الضوء وحتى نتحاشى وجود البقعة العمياء.

تعليقي على ذلك: عند الرُّجوع لبعض المتخصِّصين في العيون، أكَّدوا أنَّ هذا هو الوضع الأمثل للشَّبكية؛ لأنَّ الوضع الحالي لمستقبلات الضوء يجعلها في ملاصقة الأوعية الدَّموية في الطبقة التالية، ممَّا يسمح لها بتغذية دموية كافية، خاصَّة أنَّ خلايا المستقبلات تُعتبر أكثر خلايا الجسْم احتياجاً للأوكسجين. وفيما يتعلَّق بوجود البقعة العمياء أجاب المتخصِّصون بأنَّ البقعة العمياء لا تُعيق عملية الابصار مطلقاً، ولا أثر عملي لها، لأنَّ كل بقعة قد تمَّ تغطيتها بمجال إبصار شبكة العين الأخرى. بعبارة

---

(1) عمرو شريف، رحلة عقل، ترجمة كتاب انتوني فلو، هناك إله (= الله موجود)، ص68 ـ 70.
(2) Imperfect Design.

أخرى، لن يتأثّر بالبقعة العمياء إلّا الأعور، أما الغالبية السّاحقة من الناس ممَّن يستخدم عينيه فلنْ يتأثّر مطلقاً بوجود بقعة عمياء.

والحقيقة أنَّ النَّظْم الحقيقي ليس بتصميم كل جزء في المنظومة على أفضل نحو لنفسِهِ، ولكن بأنْ يكون الجزء على أفضل حال يخدم المنظومة ككُل. من أجل ذلك قد يبدو تصميم أحد الأجزاء أقلُّ كمالاً لنفسِهِ، لكنَّه يخدم المنظومة - التي هو جزءٌ منها - بشكلٍ أفضل[1].

التَّوظيف الخطير لنظريَّة التطوُّر:

أودُّ أن أؤكِّد على نقطة جوهرية، ربَّما لاحظها القارئ أثناء تأمُّلَهُ في الصَّفحات الماضية، تتمثَّل في أنَّ نظرية التطوُّر لعبت دوراً خطيراً خارج نِطاقها التَّطبيقي، وتحوَّلت إلى ما يشبه *التابو* الذي يصعُب انتهاكُهُ ونقدُهُ وإسقاطُهُ حتى في الوسط العِلْمي، بين علماء الأحياء أنفسهم. لقد صارت هذه النَّظرية جُزءاً من العقيدة المكوِّنة للرُّؤية الكونية المادِّية المعاصرة، وباتت أيَّ محاولة لإعادةِ النَّظر فيها تواجَه بمقاومةٍ عنيفةٍ لا تتناسب مع المحاولات العِلْمية البريئة التي تحاول نقد وتجاوز هذه النَّظرية. وصار الكثيرون من أنصارِها يتمسَّكون بها، لا اقتناعاً، وإنما خوفاً من سقوطِها وقدوم البديل الذي يرفضونَهُ مسبقاً!

سوف أقتبس هنا نصّاً نقديّاً مطوَّلاً لـ«ديفيد والش»[2] عن الألفية الثالثة[3] عن الدَّارونية. يتميَّز هذا النَّص - رغم طوله - بإثارته نقاطاً في غاية الأهمية. يقول والش:

«إنه مؤشِّرٌ خطِر، دائماً، أن تلعَب نظرية عِلميَّة دوراً أعظم خارج نطاقها التَّطبيقي، مما تلعبه ضِمن ذلك النِّطاق. المساهمة الحقيقية لرِواية داروِن السَّاحرة عن أصل الأنواع 1859 تقع خارج المرجعيَّة الواضحة لتلك الدِّراسة. إنَّ القضية الأكثر أهميَّة من فهم التَّرتيب الطَّبقي لظهور أنواع (الكائنات الحيَّة) بل حتى الأكثر أهميَّة من فهم الآلية التطوُّرية التي اقتُرِحَت لتوضيح هذا الظُّهور، إنَّما هي الدَّور الذي لعبَته نظرية داروِن في تشكيل تصوُّر للعالَم. لقد تمَّ إما التَّرحيب بهذهِ النَّظرية أو رفضها للسببِ ذاته، فقد أظهرَ داروِن كيف يُمكِن *للخَلق* أنْ يستغني عن *الخالِق*.

---

(1) عمرو شريف، كيف بدأ الخلق، ص231 - 232.

(2) David Walsh.

(3) The Third Millenium.

لقد أمكنَ لعالَم من التطوُّرات التَّصادُفيَّة خلال فترة زمنية طويلة جدّاً إلى حدٍّ كاف، أنْ يتطوَّر إلى عالمٍ مُنظَّم مُرتَّب، لم يكُن اقتراح تطوُّر الإنسان ونشأته من القُرود، هو الإدراك الأكثر تحطيماً (للأفكار التَّقليدية)، بل كان فكرة أنَّ كلَّ شيء قد تولَّدَ ونشأ من خلال بقاء السُّلالات التي حملَت الطَّفرات التَّصادُفيَّة (العشوائيَّة) الأكثر تكيُّفاً. وذلك لأنَّ أكثر المؤشِّرات الطَّبيعية إقناعاً وإلزاماً للاعتقاد بوجودِ ذكاءٍ أسمى وفائق ـ أي الدَّليل على وجود تصميم ذكي وراء نشأة الإنسان ـ قد تمَّ إضعافُهُ بنحوٍ حاسم عن طريق طرح هذه الفكرة، ولأجل مثل هذه الانعكاسات اللاهوتيَّة الخطيرة، لا عجبَ أنْ نرى نظرية دارون تتلقَّى انتباهاً أقل بشأن حقيقتها العِلْمية ومدى وزنها العِلْمي، من الاهتمام الذي حظِيَت به بسبب آثارها الميتافيزيقية، وهو وضعٌ شاذ بقيَ سائداً عَمليّاً حتى وقتنا الحاضر.

إنَّ تأثير نظرية التطوُّر الدَّارونية الذي اتَّسَع مداهُ إلى حدِّ صياغة «تصوُّر العالَم» الخاص بعصر الحداثة[1]، جعل مجرَّد إخضاع هذه النَّظرية للتَّحليل والفحص العِلْمي، يُنظَر إليه بكثيرٍ من الشكِّ والرَّيب. كلُّ شخصٍ يشعر أكثر بحُرِّيتهِ في مثل هذا الفحص العِلمي يتِمُّ اختزالُ جهدهِ إلى *المعارضة النَّمطية بين نظرية التطوُّر ونظرية الخَلْق*. وبهذا النَّحو لم يبذُل أحدٌ انتباهاً جِدّيّاً إلى أنَّ أيّاً من النَّظريتين لا يمكن أخذهما بجِدِّية بوصفهما نظريات عِلْميَّة. كما لا يُمكن تفنيدهما عِلْميّاً، لأنَّ النظريات العِلْميَّة إنما تتِمُّ صياغتها لأجل أنْ تستوعب كلّ الشَّواهد المضادَّة أو الأدِلَّة الناقصة والمفقودة ضدَّها.

كُنَّا لن نعتبرَ ذلك أكثر من فرطِ حساسيَّة ثقافيَّة غير مُؤذية، لو لم يكن مثل تلكَ العواقب الوخيمة على العِلم. ولكن المشكلة هي أنَّه، تماماً كما يحصل عند تزييف العُملة، يقومُ المزوَّر بطردِ الحقيقي. حتى في يومنا هذا، من المستحيل عمَليّاً لعلماء الأحياء الواعين (ذوي الضمير الحي) أنْ يُقِرّوا بأنَّ الدَّليل على التطوُّر دليلٌ ضعيفٌ جدّاً ورقيقٌ لأبعدِ الحدود. إنَّنا بكلِّ بساطة لا نملِك أيَّ بُرهانٍ ملموس على أنَّ نوعاً مُحدَّداً ما تطوَّرَ إلى نوعٍ آخر. وكما اعترفَ دارون: إنَّ سِجَلَّ المُستحثات (الأحافير)، الذي هو في النِّهاية المؤشِّر الحاسِم الوحيد، هو أضعفُ مصدرٍ لدعم هذه القضية. إنَّنا لا نملِكُ اختباراً ولا دليلاً للأشكال الوسيطة. ومن الواضح أنَّ أنواعاً مختلِفة ظهرَت واختفت في أوقاتٍ مختلِفة، تماماً كما هو واضح أنَّ الاستمرارية الكيميائيَّة والوراثيَّة (الجينيَّة) حاضرة خلال كلّ الأنواع. ولكن استحواذ نظرية التطوُّر أصبحَ يضغط بوزنٍ هائل على

(1) World View of Modernity.

العقليَّة العِلْميَّة، إلى درجةٍ جعلَت حتى أفضل الجهود لإعادةِ النَّظر في تلك النظرية تُواجِه مستويات من المقاومة لا تتناسب لا من قريبٍ ولا من بعيدٍ مع مضمونِها. لا أحد يجرُؤ على محاولة إزالة جُثة المَيتة الآيدلوجية خوفاً من نتائج الرَّفض الشَّامل. في كثيرٍ من الأحيان تنبعث أصوات المعارضة من خارج دوائر مجتمع علماء الأحياء.

إنَّ أحدَنا ليَعجَب من هذه القُوَّة التي تُمسِك وتُحافِظ على إبقاء مثل هذه الشَّكليَّة الارتداديَّة (الانكفائية). الاقتراح الوحيد الذي يُمكِن أنْ يُفسِّر هذا هو أنَّ الأهمية ضدّ اللاهوتية التي تحمِلُها نظرية التطوُّر بوصفِها تُقدِّم مفهوماً لاإيمانياً للعالَم، هي التي تواصل ترجيح كفَّتَها على كفةِ قيمة النَّظرية العِلْمية حقيقة. إنَّنا عندما نُشكِّك بالكون الداروني فإنَّنا نقومُ بنحوٍ متزامن بإحياء الانفتاح نحو الخالِق المتعالي. وبعبارةٍ أخرى إنَّ الخوفَ من عودةِ *الله* إلى المشهد هو الذي يحولُ بين مجتمع علماء الأحياء وبينَ رفضِهم النَّظرية بشكلٍ مفتوحٍ جدّاً، نظرية هُم أنفسهم توقَّفُوا منذ مُدَّة طويلة عن احترامِها عَمَليّاً»[1].

سأنتقلُ الآن إلى الجهةِ الثالثة، وأجيبُ عن السُّؤال: هل ثمَّة تعارُض مستقر بين نظرية التطوُّر ونصوص الكُتُب السَّماوية؟

---

(1) Huston Smith, ***Why Religion Matters?***, 2001, **لماذا الدين ضرورة؟** هوستن سميث، ترجمة سعد رستم، دار الجسور الثقافية، حلب، سوريا، 2005، ص233 ـ 235

الجهةِ الثالثة:

هل ثمَّة تعارُض مستقر بين نظرية التطوُّر ونصوص الكُتُب السَّماوية؟

رغم أنَّ السُّؤال له مدى واسع، يشمل الكُتُب السَّماوية عموماً، إلَّا أنَّ ما يهُمُّنا بالتحديد هو التعارُض المزعوم بين نظرية التطوُّر وآيات القرآن الكريم.

عندما طُرِحَت نظرية دارون ذهبَ الكثيرون إلى أنَّها تُعارِضُ نصوصَ الكُتُب السَّماوية بشكلٍ سافر. الدكتور دوفيلد من جامعة برنستون قال: «إنَّ التوفيق بين مذهب النُّشوء وبين التَّنزيل غيرُ ممكن، وإنَّ من يُؤمِن به، ولو ثبتَ عِلميّاً، يكونُ كافِراً بالله». وقال الدكتور لي: «إنَّهُ لا يُمكِنُ بأيِّ أُسلوب من أساليبِ التَّفسير أن نُؤوِّل لغةَ الكتاب المقدَّس بتوسُّعٍ يحتمِل القول بهذا المذهب».

في صميم هذه المعركة، تجاسر المُفكِّر الإسلامي الشيخ حسين الجسر (1845 ـ 1909)، على تأليف كتاب *الرِّسالة الحميديَّة* ونشَرَهُ سنة 1888[1]، حيث أكَّدَ فيه على أنَّ مذهب دارون، في حال ثُبوته، لا يتعارَض مع أحكام القرآن، ولا مع الإيمان بوجودِ الله. الجسر شدَّد النَّكير على عُلماء الدِّين الذين يُنكرون حقائق العِلْم القاطعة، ويقولُ عنهم إنَّهم عقبة في سبيلِ الإيمان، لجهلِهم بقواعد الدِّين وأصوله، وبطُرُق التَّوفيق بين نُصوصِهِ الحكيمة، والأدِلَّة العقليَّة القاطِعة، وأنَّهم بهذا أضرّ على الدِّين من ألدِّ أعدائهِ. وصرَّح الجسر بأنَّ الأمرَ المهم الضَّروري هو أن نعتقد بأنَّ الله هو الخالِق للعالَم، ولما فيه من أنواع، وبعد هذا الاعتقاد لا فرقَ بين القول *بمذهب الخَلق* (= أي الخلق الدَّفعي وثبوت الأنواع) أو القول *بمذهب التطوُّر* (= الإيجاد المتمهِّل والمتدرِّج وتبدُّل الأنواع)

---

(1) إذا عرفنا أنَّ دارون نشر كتابه أصل الأنواع سنة 1859، والجسر نشر كتابه الرسالة الحميدية سنة 1888، نلاحظ أنَّ الفرق هو 29 سنة فقط. أي بعد أقل من ثلاث عقود، عرض الجسر نظرية دارون بتوسُّع وفهم، ثم قام بنقدها، وأكّد على عدم تعارضها مع الدِّين فيما لو صحَّت عِلميّاً.

ونُشوء الأنواع وارتقائها من مادَّة أصليَّة خلَقَها اللهُ، ثم كوَّنَ منها الأنواع وفرَّعها بطريقِ النُّشوء والارتقاء، وفق نواميس وضعَها اللهُ في هذا الكون. ولكن الجسر يرى أنَّ نظرية التطوُّر لا تزال نظرية مختلفاً في صِحَّتِها، ولم تقُم عليها الدَّلائل القاطِعة، التي من شأنِها أن تحمِلَنا على تأويل ظاهر النُّصوص المُنزلة. لكن متى قامَت الدَّلائل القاطِعة على صِحَّة هذه النَّظرية جازَ القولُ بها، ووجبَ تأويلُ النُّصوص والتوفيقُ بينَها وبينَ ما قامَ عليهِ الدَّليلُ القاطِع[1].

الفيلسوف السيِّد الطَّباطبائي وتلميذُهُ الشيخ المُطهَّري كانَ لهما الموقف نفسه. فقد أكَّدَ الشيخ المطهَّري على أنَّ نظرية التطوُّر لا تتنافى مع مبدأ الخَلْق. بعبارة أخرى لا تنافي بين نظرية التطوُّر والارتقاء في الكائنات الحيَّة من ناحية، والإيمان ـ من ناحيةٍ أخرى ـ بأنَّ الكونَ مخلوقٌ[2]. وليس من الصحيح أبداً الوهم الذي شاعَ بين الكثيرين بأنَّ الإيمان أنَّ الكونَ مخلوقٌ يعني أنَّ الوجودَ ظهرَ مرة واحدة وبشكلٍ دفعي، وأنَّ التطوُّر والارتقاء يعني عدم كون الكون مخلوقاً!

يقولُ الشيخ المُطهَّري: لا العِلْمُ الإلهي الأزلي يعني، ولا الإرادةُ الإلهيَّة الأزليَّة تعني، أنَّ الوجودَ ظهرَ دُفعةً واحدة، ولم يطرح الإلهيُّون في العالَم أو النُّصوص الدِّينية هذه المسألة بهذا النَّحو. فلقد جاء في النُّصوص الدِّينية أنَّ السَّماوات خُلِقَت في سِتَّة أيام. وأيًّا كان المُراد من الأيام السِّتة. . . .فإنَّهُ يُفهمُ منها التدُّرج. ولم يطرح الإلهيُّون مطلقاً المسألة بهذا النَّحو، حتى يُقال إنَّ العِلْم الأزلي أو الإرادة الأزليَّة تستوجب أنْ تكون السَّماوات قد خُلِقَت في لحظةٍ وآنٍ واحد. فلماذا نجِد أنَّ النُّصوص الدِّينية تُصرِّح بأنَّ السَّماوات خُلِقَت تدريجاً وخلال زمان معين؟

وكذلك القرآن الكريم، يعرض الخَلق التدريجي بكلِّ صراحة، ويعتبرُهُ دليلاً على معرفة الله. ولم يقُل أحدٌ إنَّ العِلْم الأزلي والإرادة الأزليَّة ـ التي إنْ تعلَّقت بشيءٍ قالت لهُ «كُن» فيكون ـ يعني أنْ يتكوَّن الجنين في لحظةٍ واحدة!

ويقول الشيخ المطهَّري: لنفرض أنَّ ما جاءَ في الكتاب المقدَّس يؤكِّد بصراحةٍ أنَّ آدم خُلِقَ مباشرةً من التُّراب، وبشكلٍ يُبيِّن أنَّهُ ملازمٌ مع نوعٍ من التَّأثير والتأثُر في الطَّبيعة. وقد جاءَ في بعض النُّصوص الدِّينية أنَّ طينةَ آدمَ عُجِنَت خلال أربعينَ

---

(1) حسين أفندي الجسر، **الرسالة الحميدية**، دار الكتاب المصري، 2012، القاهرة، ص 277 ـ 297. أيضاً: نديم الجسر، **قصة الإيمان**، ص208 ـ 209.

(2) إذاً لا تعارض مستقر، وثمة إمكانية لتأويل بعض ظواهر القرآن بما لا يتنافى مع هذه النظرية لو ثبت صحَّتها.

يوماً. . .فمن يعلَم؟ ربَّما كلّ المراحل التي تمُرُّ بها الخليَّة الحيَّة بشكلٍ طبيعي خلال المليارات من السِّنين حتى تنتهي إلى حيوان من نوعِ الإنسان، هذه المراحل طوَتها طينة آدم الأول في أربعينَ يوماً وفقاً لشرائط غير عاديَّة وفَّرتها لها يدُ القُدرة الإلهية، تماماً كما يُقال إنَّ الجنين في مراحلِ نُموِّه المختلفة في تسعةِ أشهر يحكي قصَّة تطوُّر أسلافه؛ فجنينُ الإنسان يُمثِّلُ الأطوار التي مرَّ بها التطوُّر على الأرض[1].

ويُضيفُ المُطهَّري مُحقّاً: وعلى فرْض صحَّة نظرية التطوُّر، وفرض تنافيها مع بعض ظواهر القرآن الكريم في نشأة الإنسان، ألا يُمكِن تفسير القرآن بنحوٍ لا يجعله يصطدم مع هذه النظرية أم أنَّ التعارُض بينهما مستحكم؟! أليست الظواهر القرآنية قابلة للتَّوجيه والتَّأويل؟ إنَّنا إذا جعلنا القرآن الكريم محورَ كلامَنا، فسوف نجد أنَّه يُبيِّن قصة آدم كنموذج. ولا يُوظِّف كيفية خِلقة آدم لإثبات العقيدة الإلهيَّة، وإنَّما يُركِّز عليها لبيان المقام المعنوي للإنسان، وبيان سلسلة من المسائل الأخلاقية. وبالتالي من الممكن جدّاً أنْ يؤمن الإنسان بالله والقرآن، وفي نفس الوقت يُؤَوِّل قصَّة آدم بتأويلٍ معين. فلدينا اليوم أفراد يؤمنون باللهِ ورسوله ﷺ والقرآن، ويُفسِّرون خِلْقة آدم في القرآن بتفسيرٍ ينسجم تماماً مع العُلوم الحديثة. وعلى أيِّ حالٍ، فليس من الإنصاف أنْ تُجعل هذه النَّظرية ذريعة لإنكارِ القرآن والدِّين، فضلاً عن الجحود بالله[2].

يقولُ الشيخ المُطهَّري: وعلى فرض صحَّة هذه النَّظرية، فهي لا تتنافى مع كلِّ الأديان. . .فهي إنْ تنافت مثلاً مع نُصوصِ الكتاب المقدَّس في دينٍ ما أو بعض الأديان، فهي لا تتنافى بالضَّرورة مع كلِّ الأديان حتى نفترض أنَّها تُضعِف الإيمان بالله.

ثم يُجاري الشيخ المُطهَّري المُلحِدين الذين يُوظِّفون نظرية التطوُّر لإنكار اللهِ، فيقولُ لهم: لو فرضنا أنَّ ظواهر النُّصوص الدِّينية لا تقبل التأويل، ولو فرضنا أنَّه ثبتَ عِلْميّاً أنَّ ثمَّة علاقة بيولوجية بين الإنسان والحيوان، وبالتالي لا بُدَّ من إنكار الكُتُب السَّماوية، فلماذا نجعل ذلك ملازماً للجُحود باللهِ؟ فهناك أديان أخرى في العالَم لا تُصرِّح ـ كما صرَّحت التوراة ـ بأنَّ أصلَ الإنسان هو من التُّرابِ مباشرة. ما هي المُلازمة بين عدم قبول دين معين أو عدم قبول الأديان من ناحية وعدم الإيمان بالله من ناحيةٍ ثانية؟ هذا ونحنُ نجد دائماً أُناساً كانوا ولا يزالون يؤمنون باللهِ ولكنَّهم لا ينتمونَ إلى أيِّ دين[3].

---

(1) المطهري، الدوافع نحو المادية، ص71.
(2) المصدر السابق، ص71 ـ 72. انظر أيضاً الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج4، ص142.
(3) المطهري، الدوافع نحو المادية، ص72.

الشيخ مكارم الشيرازي له موقف مطابق أيضاً، حيث قال بعدَ سردِهِ لقولِه تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾[1]: «لقد وردَ ذِكرُ خلْق السَّماوات والأرض في سِتَّة أيام في سبعِ آيات أخرى من القرآن الكريم (الفرقان: 59، السجدة: 4، ق: 38، الحديد: 4، الأعراف: 54، هود: 7)...... وهذا يُبرهِنُ على أنَّ القرآنَ الكريم يُولي اهتماماً خاصّاً لمسألةِ الخَلْق التَّدريجي للعالَم. ومع أنَّ بعض المادِّيين غير الواعين، وبسبب عدم معرفتهم بمعنى كلمة «اليوم» انتقدوا مثل هذه الآيات واستهزؤوا بها، حيثُ اعتقدوا أنَّ «اليوم» هنا بمعنى بياض النهار أو 24 ساعة. لكن من الواضح أنَّ اليوم بهذا المعنى هو وليدُ حركة الأرض وضوء الشَّمس، وعندما لم يكن للسَّماوات والأرض وجود، لم يكن هناك مفهومٌ للَّيل والنَّهار بهذا المعنى».

ثمَّ يُضيفُ الشيخ مكارم الشيرازي: «هؤلاء غفلوا عن أنَّ كلمة «اليوم» لغويّاً ـ وما يُماثلها في بقية اللُّغات ـ لها معان مختلفة من حيث المفهوم والاستعمالات اليوميَّة. فمنها ما يعني «المرحلة»، وقد تكونُ هذه المرحلة قصيرة أو طويلة جدّاً. كما يقول الرَّاغب في كتاب *المفردات*: اليوم يُعبَّر بهِ عن وقت طلوع الشَّمس إلى غروبِها، وقد يُعبَّر به عن مُدَّة من الزَّمان أيَّ مدة كانت. ونقولُ في الاستعمالات اليومية: «إنَّ الناسَ كانوا في يومٍ ما يُسافرونَ على ظهورِ الحيوانات، واليومَ يُسافرونَ بوسائل النَّقل السَّريعة»، وهنا كلمة «اليوم» تشيرُ إلى حُقبةٍ طويلة نسبيّاً. ونقرأ في الحديث المعروف عن الإمام علي عليه السلام: «واعلَم بأنَّ الدَّهرَ يومان: يومٌ لكَ ويومٌ عليك». أو الحديث الآخر: «وإنَّ اليومَ عملٌ بلا حساب، وغداً حسابٌ بلا عمل». وعليهِ فإنَّ المقصود من خلْقِ السَّماوات والأرض في سِتَّة أيام هو سِتُّ مراحل، وقد تمتدُّ كلُّ مرحلة من هذه المراحل ملايين، أو آلاف الملايين من السِّنين. الجديرُ بالذِّكر أنَّ القرآنَ في آيةٍ واحدة أشارَ إلى تفصيل هذه المراحل السِّت، وأنَّ مرحلتان كانتا لخلْقِ السَّماوات ومثلها لخلْقِ الأرض، ومرحلتان لإيجاد النَّباتات والحيوانات، يقول تعالى: ﴿بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ... وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ﴾[2].

(1) سورة يونس، الآية 3.
(2) سورة فصلت، الآيتان 9 ـ 10. مكارم الشيرازي، نفحات القرآن، ج2، ص177 ـ 179.

هل يوجد في القرآن الكريم والحديث ما يؤيِّد دليل النَّظْم؟

إذا عُدنا لدليل النَّظْم، واستقرأنا القرآن الكريم، لوجدنا الكثير من آيات القرآن الكريم تؤيد هذا الدَّليل.

- منها قولُهُ تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿27﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾[1].
- وقولُهُ تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[2].
- وقولُهُ تعالى: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[3].
- وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴿3﴾ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾[4].
- وقولُهُ تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ﴿73﴾ مَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾[5].

ناهيك عن الآيات التي تدعو الإنسان للتأمُّل والتفكُّر وتتحدَّث عن مراحل تكوُّن

(1) سورة فاطر، الآيتان 27 ـ 28.
(2) سورة فصلت، الآية 53.
(3) سورة البقرة، الآية 164.
(4) سورة الملك، الآيتان 3 ـ 4.
(5) سورة الحج، الآيتان 73 ـ 74.

الإنسان في بطن الأم، وخلق الرُّوح، وظاهرة النَّوم الخفِيَّة، والشَّمس والقمر والنُّجوم، والجبال، وعالم البِحار، وظاهرة الرَّعد والبرق والمطر، والنَّباتات، وعالم الحيوانات، كالإبل والطُّيور والنَّحل.

وفي الحديثِ المأثور أنَّ أبا شاكر الدّيصاني[1] جاءَ إلى الإمام جعفر الصَّادق عليه السلام، فقال له: يا جعفرَ بن محمد، دُلَّني على معبودي.

فقال له عليه السلام: إجلِس.

فإذا غلامٌ صغيرٌ في كفِّهِ بيضةٌ يلعَبُ بها، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ناوِلني يا غلام البَيضة. فناوَلَهُ إيَّاها.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: يا ديصاني، هذا حصنٌ مكنونٌ، لهُ جلدٌ غليظٌ، وتحتَ الجِلدِ الغليظ جلدٌ رقيق، وتحتَ الجِلدِ الرَّقيق ذهبةٌ مائعةٌ وفضةٌ ذائبةٌ، فلا الذَّهبَةُ المائعةُ تختلِطُ بالفضَّةِ الذَّائبَة، ولا الفضَّةُ الذَّائبةُ تختلِطُ بالذهبةِ المائعة، فهي على حالِها، لم يخرُج منها خارجٌ مصلِحٌ فيُخبِرُ عن صلاحِها، ولم يدخُل فيها داخلٌ مفسِدٌ فيُخبِرُ عن فسادِها، لا يُدرى للذِّكرِ خُلِقَت أم للأنثى؟ تنفلِقُ عن مثل ألوان الطَّواويس، أترى لها مُدبِّراً؟!

قال: فأطرَقَ ملياً، ثم قال: أشهدُ أن لا إله إلَّا اللهُ وحدَهُ لا شريكَ له، وأشهدُ أنَّ محمداً عبدُهُ ورسولُهُ، وأنَّكَ إمامٌ وحجةٌ من اللهِ على خلقِهِ، وأنا تائبٌ مما كنتُ فيه[2].

- وفي الحديث المعروف بتوحيد المفضّل، روي عن الإمام جعفر الصَّادق عليه السلام أنَّه قال: «فكِّر يا مفضّل في أعضاءِ البدَن أجمَع، وتدبير كلّ منها للإرَب، فاليدان للعِلاج، والرِّجلان للسَّعي، والعينان للاهتداء، والفمُ للاغتذاء، والمِعدةُ للهضم، والكبدُ للتَّخليص، والمنافذُ لتنفيذِ الفضول، والأوعيةُ لحملِها، والفَرجُ لإقامةِ النَّسل، وكذلك جميعُ الأعضاء إذا تأمَّلتَها وأعمَلتَ فِكرَكَ فيها ونظرَكَ، وجَدتَّ كلَّ شيءٍ منها قُدِّرَ لشيءٍ على صوابٍ وحِكمة.

(1) «الديصاني» نسبة إلى «ابن ديصان» الذي يقال له بالسريان «برديصان Bardaisan» وهو عالم فلك وفيلسوف سرياني (154 ـ 222)، اتهم هو أتباعه بالجمع بين المسيحية والوثنية وعلم الفلك، له كان تأثير وأتباع في سوريا والعراق وأرمينيا. وفي كتاب الاحتجاج يروي الطبرسي ردوداً على الديصانية عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، انظر الاحتجاج، ج2، ص233 ـ 234.

(2) الكليني، أصول الكافي، ج1، باب حدوث العالم، ح4، ص101 ـ 103. أيضاً الصدوق، التوحيد، ج124، باب 9، ح1. الطبرسي، الاحتجاج، ج2، ص201 ـ 202.

قال المفضّل: فقلت: يا مولاي، إنَّ قوماً يزعُمونَ أنَّ هذا من فعلِ الطَّبيعة.

فقال عليه السلام: سَلهُم عن هذهِ الطَّبيعة، أهيَ شيءٌ لهُ عِلمٌ وقُدرةٌ على مثلِ هذه الأفعال أم ليست كذلك؟ فإنْ أوجَبوا لها العِلْمَ والقدرة، فما يمنَعهُم من إثباتِ الخالِق؟ فإنَّ هذه صَنعَتُهُ. وإنْ زعمُوا أنَّها تفعلُ هذه الأفعال بغيرِ علْم ولا عَمْد، وكانَ في أفعالِها ما قد تراهُ من الصَّوابِ والحِكمة، عُلِمَ أنَّ هذا الفعل لَلخالِقِ الحكيم، وأنَّ الذي سمَّوهُ «طبيعة» هو سُنَّةٌ في خلْقِهِ جاريةٌ على ما أجراها عليهِ»[1].

- وفي خطبة للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في التوحيد، تجمَع من أصول العلم ما لا تجْمَعهُ خطبة، يقول: «ولو اجتمعَ جميعُ حيوانِها من طيرِها وبهائِمِها، وما كانَ من مُراحِها (= المأوى) وسائمِها، وأصنافِ أسناخِها وأجناسِها، ومُتَبلِّدَةِ أُمَمِها وأكياسِها (= الغبية والحاذقة)، على إحداثِ بعوضةٍ، ما قدَرَت على إحداثِها، ولا عرَفت كيفَ السَّبيلُ إلى إيجادِها، ولتحيَّرت عقولُها في عِلمِ ذلك وتاهَت، وعجزت قُواها وتناهَت، ورجعَت خاسئةً حسيرةً، عارفةً بأنها مقهورةٌ، مُقرَّةً بالعَجزِ عن إنشائِها، مُذعِنَةً بالضَّعفِ عن إفنائِها»[2].

خاتمة:

تحدَّثت في رحلتِنا الطويلة، عن طُرُق معرفة الله، وقُلتُ إنَّها ثلاثة: طريقُ القلبِ والفطرة، طريقُ الحِسِّ والعِلم الطبيعي، وطريقُ العقل والفلسفة. وإنَّ هناكَ أدِلَّة نَّظرية يستند إليها عادةً المؤمنون باللهِ، من أبرزِها: دليلُ النَّظْم، دليلُ العِناية أو الهداية التَّكوينيَّة، دليلُ الحركة، دليلُ الإمكان، ودليلُ الصِّديقين.

وبدأتُ بدراسةِ دليل النَّظْم، ونقلتُ طريقة الشيخ المُطهَّري في عرض هذا الدَّليل، ثمَّ انتقلتُ إلى الطَّريقة المميَّزة للسيِّد الصَّدر التي طرح من خلالِها هذا الدَّليل مستنداً على حسابِ الاحتمالات.

ثمَّ انتقلتُ لاستعراض التحدِّيات والمشاكل التي قد تعترض دليل النَّظْم، فبدأتُ باعتراض هيوم الذي أثارَ فيه مشكلة تشبيه الكون بالآلات الصِّناعية، وقُلتُ إنَّ جوهرَ دليل النِّظْم لا يكمُنُ في التَّشبيه وقياسُ شيءٍ بآخر، وإنَّما في انتقال الذِّهن من الأثرِ إلى المؤثِّر.

---

(1) احتجاجات الإمام الصادق وتوحيد المفضل، ص183 ـ 184. أيضاً المجلسي، بحار الأنوار، ج3، ص66 ـ 67، الباب 4 من كتاب التوحيد.

(2) الإمام علي عليه السلام، نهج البلاغة، خ رقم 186، ص275.

ثمَّ انتقلتُ إلى الاعتراض الثَّاني على دليل النَّظْم، والمتمثِّل بـ«مشكلة الشَّر»، بوصفِها مشكلة مضادَّة لما يدَّعيهِ دليلُ النَّظْم من وجودِ اتساق وانسجام في الكون، وأشرتُ إلى أنَّ بعض من أثارَ هذه المشكلة صاغَها وفق حساب الاحتمالات، ثمَّ فنَّدت باقتضاب هذا الاعتراض، وأَحَلتُ تفصيل الجواب إلى دروس العدل الإلهي، بعد ذلك توقفت عند فرضية الأكوان المُتعدّدة، وبيَّنْتُ أوجه القصور فيها، وعدم تنافيها ـ لو صحَّت ـ مع فرضيّة الصَّانع الحكيم.

ثمَّ عرضتُ نظريَّة التطوُّر لدارون، التي رأى فيها البعض تفسيراً مضاداً وبديلاً عن الإيمانِ بالله. فشرَحتُ أهم محاور النظريَّة، وقُلتُ إنَّها ترتكزُ على أربعةِ قوانين: قانونُ الصِّراع من أجلِ البقاء، قانونُ بقاء الأصلح وتبايُنات الأفراد، قانونُ الوراثة، وقانونُ الانتقاء الطَّبيعي. ثمَّ شرحتُ ظروف وملابسات ظهور نظرية التطوُّر. ثمَّ انتقلتُ لدراسة الآثار الفلسفيَّة لنظرية التطوُّر، وبالتَّحديد علاقة النَّظرية بدليل النَّظم. فاستعرَضتُ الحُجَج المؤيِّدة لنظرية التطوُّر، ثمَّ وضعتُ تلك الحُجج تحتَ مجهر النَّقد، فقسَّمتُ البحث إلى ثلاث جهات.

في الجهةِ الأولى تساءَلتُ عمَّا إذا كانت نظرية التطوُّر ما زالت فرضيَّة أم أنَّها صارت حقيقة عِلمية كما يدَّعي أنصارُها؟ وقُلتُ إنَّهُ مع وجود الرُّدود العِلمية على النَّظرية، وتشكيك بعض المُتخصِّصين في عِلْم الأحياء، لا يسعُنا التعاطي معها على أنَّها حقيقة عِلمية، مهما مارسَ أنصارُها من تهويل. لكن هي ـ على أحسن تقدير ـ أفضل تفسير عِلْمي للمُعطيات (للتقارُب الجيني والأحافيرِ والتشابُه بين الكائنات الحيَّة وغير ذلك) .

وفي الجهةِ الثَّانية تساءَلتُ عمَّا إذا كان ثمَّة تلازُم بين نظريةِ التطوُّر على تقديرِ ثبوتها ودليلِ النَّظْم أو الإيمان باللهِ؟ وقُلتُ أنْ لا تُلازمَ مُطلقاً بين النَّظرية ـ على افتراضِ صحَّتها ـ ودليل النَّظْم أو الإيمان باللهِ. وبالتالي يُمكِنُ للإنسان أنْ يعتقِدَ بصحَّةِ النَّظرية، ثمَّ يرى فيها ما يُؤكِّد وجود نظْم في الكون، وأنَّ وراءَ هذا النَّظْم صانعٌ خالِق.

وتطرَّقتُ لأمرين. الأمرُ الأول أنَّ أنصار هذه النَّظرية قدَّموا تحليلاً غامضاً لمفهوم الصُّدفة، فقمتُ بتحليل هذا المفهوم، وميَّزتُ بين الصُّدفة المطلقة التي تدَّعي إمكانية وجود ظاهرة بدون أيَّة عِلَّة، والصُّدفة النِّسبيَّة التي تتحدَّث عن تزامُنٍ طارئ بين حادثتين. وأكَّدتُ على أنَّ الصُّدفة النِّسبيَّة أمرٌ ممكن، بل واقعٌ في هذا الكون، في حين أنَّ الصُّدفة المطلقة أمرٌ مستحيل. وبيَّنتُ أنَّ الصُّدفةَ النِّسبية هي كذلك بالنسبةِ لغير المُطَّلِع على الأسباب.

الأمرُ الثاني أنَّ نظرية التطوُّر إنْ افترضنا جدَلاً أنَّها قدَّمت تفسيراً على مستوى

العِلَّة الفاعليَّة، فهي لم تقدِّم تفسيراً شاملاً، لأنَّها أغفلَت العِلَّة الغائية. ولا تعارُضَ مُطلقاً بين التَّفسير الفاعِلي والتَّفسير الغائي.

ثمَّ تساءَلتُ: لماذا تعتبرُ نظرية التطوُّر تفسيراً ناقصاً؟ وقلْتُ إنَّ الترابط الوثيق بين جميع أجزاء كلّ كائن من الكائنات، يجعل التعقيد غير قابل للاختزال، وهذا يفرض علينا إدخال عنصر القصْد والغائيَّة في التفسير. ثمَّ تساءَلتُ: هل يمكن لعمليةِ الانتقاء الطبيعي أنْ تُنتِج نَظْماً؟ كما ادَّعى أنصارُها، عندما تحدَّثوا عن عمليةٍ تراكُميةٍ طويلة جدّاً، وليس مجرَّد آلاف قليلة من السِّنين. وعرَضْت رأي دوكنز الذي أكَّدَ على إمكانِ ذلك إنْ أخذنا بمفهوم الانتخاب التراكمي. وقلْتُ إنَّ هذا الرَّأي يفترض ضمناً مبرمجاً ومُوجِّهاً للتطوُّر، لأنَّ الاحتمالات في الانتخاب التراكمي مشروطة بالتحسين المستمر، وهذا يضطرُّنا من جديد لإدخال عنصر القصْد والغائيَّة. كما استعنتُ في الردِّ على دوكنز، بنصٍّ لأنتوني فلو عرض فيه تجربة شرويدر، وبيَّن بالأرقام والحساب أنَّ وجهة النَّظر هذه تتطلَّبُ افتراض كون أكبر بكثير، وأقدَم بكثير، مما يفترض العُلماء، الذين يتحدَّثون عن أربعة إلى خمسة مليارات سنة فقط.

ثمَّ بيَّنتُ التَّوظيف الآيدلوجي الخطير لنظرية التطوُّر، وأخيراً عُدتُ لدليلِ النَّظْم، لاستقراء القرآن والأحاديث على ضوءِ هذا الدَّليل.

وفي الجهةِ الثَّالثة تساءَلتُ عمَّا إذا كان ثمَّةَ تعارُض مستقر بين نظرية التطوُّر ونُصوص الكُتُب السَّماوية وبالتَّحديد القرآن الكريم؟ وقُلتُ أنْ لا تعارُض مستقر بين النَّظرية والكُتُب السَّماوية ولا القرآن الكريم، وإنْ وجدنا ثمَّة تعارُضاً مع ظواهر النُّصوص الدِّينية، فلا بُدَّ أنْ نُؤوِّل تلك الظَّواهر بما ينسجِم مع نظرية التطوُّر على تقدير صحَّتَها. لكن إنْ لم نُؤمن بنظرية التطوُّر، فلسنا بحاجةٍ لتأويل ظواهر النُّصوص الدِّينية التي لا تنسجِم مع النَّظرية.

خلاصة دليل النَّظْم أضعُهُ في صورةِ قياس على النحو التَّالي:

هناكَ نظْمٌ دقيقٌ في العالَم (مُقدِّمة صُغرى)

كلما وُجِدَ نظْمٌ دقيقٌ فلا بُدَّ أن يكونَ وراءَهُ صانعٌ عليمٌ قادر (مُقدِّمة كُبرى)

إذاً العالَمُ وراءَهُ صانعٌ عليمٌ قادر (نتيجة)

الفصل الثاني:

دليل العِناية (= التَّدبير والهداية)
Insight (= Guidance) Argument

دليل العناية (أو التدبير والهداية) يتحدَّث عن وجودِ قوَّة تكوينيَّة تسوقُ الكائنات إلى كمالِها. بعبارة أخرى، هذا الدَّليل يتحدَّث عن علاقةٍ خفيَّةٍ [1] بين الشيءِ ومستقبلِهِ، أي الغاية التي يتَّجهُ إليها. كالعلاقة بين الطَّيْر وبناء العُش؛ ثمة قوَّة تسوقُ الطَّيْر إلى بناءِ العُشّ، بعد خروجهِ من البيضةِ مباشرةً، حتى لو فُصِلَ عن أبويه، وقبل أنْ يتعلَّم منهُما شيئاً.

البعض اعتبر دليل النَّظْم ودليل العناية دليلٌ واحد (كالشَّيخ السُّبْحاني [2] والشَّيخ مكارم الشِّيرازي) [3]، وبعضُهُم اعتبرهما دليلان (كالشَّيخ المطهَّري). يقول الشَّيخ المطهَّري إنَّ الفخر الرازي [4] (1148 ـ 1209) هو أوَّل من التفَتَ إلى تفكيكِ القرآن الكريم دَّليل العناية عن دليلِ النَّظْم [5].

---

(1) Hidden Relation.

(2) (1928ـ...) من فقهاء الإمامية البارزين، مفكر إسلامي عرف بتبحره في علم الكلام وكتاباته الموسوعية في العلوم الإسلامية المختلفة.

(3) (1924ـ...) من فقهاء الإمامية البارزين، مفكر إسلامي له إسهامات مهمة في علوم إسلامية مختلفة، من أبرزها تفسير القرآن.

(4) من أبرز متكلمي الأشاعرة، مفسر شهير، عرف بقدرته على إثارة الإشكالات العلمية العويصة، من أبرز مؤلفاته في تفسير القرآن: التفسير الكبير، وفي الكلام والفلسفة: **شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا.**

(5) يقول المطهري: «التفصيل بين برهاني النَّظْم والعناية (= الاهتداء) ليس ابتكاراً منا، وإن لم أجد أحداً تعرض للتفريق بينهما بهذا الشكل، بل ذكروهما كدليل واحد، باستثناء الفخر الرازي على ما يستفاد من كلامه (في تفسير سورة الأعلى)، وهو مستنبط من القرآن الكريم الذي ذكرهما كطريقين وبرهانين منفصلين. وحيث إنَّ الكتب العلمية والفلسفية لم تتعرض لهذا التفكيك بين هذين البرهانين ـ كما في القرآن الكريم الذي فتح لكل منهما حساباً خاصّاً ـ فإنك قد تجد في بيان هذا البرهان نوعاً من التشويش، لكني أعتقد ـ وهو الحق ـ أنَّهما دليلان مستقلان، وقد أخطأ من تصورهما دليلاً واحداً لقربهما الشديد من بعضهما الذي يوهم كونهما دليلاً واحداً». راجع، المطهري، **التوحيد**، ص108.

القرآنُ الكريم ـ كما ذكر الشيخ المطهَّري ـ تحدَّثَ عن عموميةِ العناية الهداية، وأنَّها تشمل جميع الكائنات. لكن هذا الدَّليل إنْ كان لا يصعُب إثباتُهُ في الكائناتِ الحيَّة (النبات والحيوان)، فإثباتُهُ في الجمادات غير ميسور عِلْمياً.

يبدو لي أنَّ الإتيان بأمثلة من الجمادات وعالَم الفلك وعالَم الذرة يخدِم دليل النَّظْم أكثر، والإتيان بأمثلة من الكائناتِ الحيَّة يخدِم دليلَ العناية أكثر. وإنْ كانَ العِلْم الحديث يَدْعَم بشواهد لا تُحصى دليلَ النَّظْم، فهو يدْعم بشواهد لا تُحصى أيضاً دليل العناية والهداية.

لتوضيحِ هذا الدَّليل لا بدَّ أنْ نُميِّز بين الهدايةِ التكوينيَّة والهداية التشريعيَّة. في كتابهِ *البيان في تفسير القرآن*، كتبَ السيِّد الخوئي[1] (1899 ـ 1992) في تفسير الآية ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾:

إنَّ الهدايةَ من اللهِ على قسمين: هداية عامَّة وهداية خاصَّة، والهداية العامَّة قد تكون تكوينيَّة، وقد تكون تشريعيَّة. أما الهداية العامَّة التكوينيَّة فهي التي أعَدَّها الله في طبيعةِ كلّ موجود، سواء أكانَ جماداً أم كان نباتاً أو حيواناً، فهي تسري بطَبْعِها أو باختيارِها نحوَ كمالِها، واللهُ هو الذي أودَعَ فيها قوَّة الاستكمال. ألا ترى كيفَ يهتدي النباتُ إلى نُمُوِّهِ، فيسيرُ إلى جهةٍ لا صادَّ لهُ عن سيرهِ فيها؟ وكيفَ يهتدي الحيوان فيُميِّز بينَ من يُؤذيهِ ومن لا يُؤذيه؟ فالفأرة تفِرُّ من الهِرَّة، ولا تفِرُّ من الشَّاة. وكيف يهتدي النَّملُ والنَّحْلُ إلى تشكيلِ جمعية وحكومة وبناء مساكن؟! وكيف يهتدي الطفلُ إلى ثدي أُمِّهِ، ويرتضع منهُ في بدءِ ولادته؟: ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[2].

أما الهداية العامَّة التشريعيَّة، فهي الهداية التي بِها هدى اللهُ جميعَ البشر، بإرسالِ الرُّسُل إليهم، وإنزالِ الكُتُب عليهم، فقد أتمَّ الحُجَّةَ على الإنسان بإفاضتِهِ عليهِ العقل وتمييز الحق من الباطل، ثمَّ بإرسالِهِ رُسُلاً يتلونَ عليهم آياتِهِ، ويُبيِّنون لهم شَرائِعَ أحكامِهِ، وقرَنَ رسالتَهُم بما يدُلُّ على صِدْقِها من مُعْجِزٍ باهر، وبُرْهانٍ قاهر، فمنَ الناس من اهتدى، ومنهم من حقَّ عليه الضلالة: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[3].

---

(1) من أبرز فقهاء الإمامية المعاصرين.

(2) سورة طه، الآية 50.

(3) سورة الإنسان، الآية 3. أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن، دار الزهراء للطباعة والنشر، ط4، 1975، بيروت، ص493 ـ 494. أقول: حتى هذه الآية وغيرها من الآيات التي تتحدَّث عن اختيار الإنسان؛ إذا نظَرْتَ إليها على أنَّها تتحدَّث عن أنَّ الإنسانَ خُلِقَ بنحوٍ يكونُ مختاراً، فأنتَ تتحدَّث عندئذٍ عن الهدايةِ التكوينيَّة. وإذا نظَرْتَ إليها على أنَّها تتحدَّث عن أنَّ الإنسانَ بعدَ أنْ خُلِقَ بنحوٍ يكونُ مختاراً، فهو بحاجةٍ إلى من يدُلُّه على الطريقِ الصَّحيح، وعليهِ بإرادتهِ الحُرَّة أنْ يختار هذا الطَّريق دونَ غيره، فأنتَ تتحدَّث عن الهدايةِ التشريعيَّة.

في دليل العناية والتَّدبير نحنُ نتكلَّم عن الهدايةِ التكوينيَّة؛ أي نتحدَّث عن قوَّة تكوينيَّة هادية تَسُوقُ الكائنات إلى كمالِها، بطبعِها أو باختيارها .

هذا الدَّليل لا علاقةَ له بالعلاقةِ الآليَّة الدَّقيقة الموجودة داخل أجزاء الكائن (= البُنْية العضوية للشيء)، بحيث تتكاتَف كلّ أجزاء الكائِن لتحقيق غرض معيَّن أو ممارسة دور محدَّد، كما رأينا في دليلِ النَّظْم. ولا علاقةَ له بماضي الكائنات، بل يرتبط بعمل تلك الكائنات والميول التي تجعَلُها تتحرَّك في مستقبلِها نحوَ اتجاه دون آخر.

بعبارة أخرى؛ دليل العناية والتَّدبير يختلِف عن دليل النَّظم؛ فدليلُ النَّظْم يرتبط بالبُنْية العضوية[1] للأشياء، كالسيَّارة التي تحتوي على أجزاء، بينها علاقات داخلية متبادلة[2]، وكلُّ جزء من أجزائِهِ يُؤكِّد أنَّهُ مصنوعٌ لغرَضٍ وقصْدٍ لممارسة دور في بُنْيَة هذا الجهاز. لكن السيَّارة لا تتمتَّع بقُوَّة العناية والهداية، فليسَت هناك رابطة خاصَّة بينَ الجهاز وهدفِهِ، تُوَجِّهُهُ وتهديهِ ذاتياً نحوَ الهدف، خلافاً للكائنات الطبيعيَّة، حيثُ تتوفَّر على ذلك.

يقول عالِم النَّفس الأميركي ماكسويل مالتز[3] (1899 ـ 1975): «إنَّ كلَّ كائن حيّ لهُ جهازُ إرشاد، أو جهازُ تحديد الأهداف أودَعَهُ الخالِق في داخلِهِ لكي يُعينَهُ على تحقيقِ ما يصبو إليهِ من أهداف، تتلخَّص إجمالاً في استمرار الحياة والبقاء بالنسبةِ للفردِ والنَّوع على السَّواء.

إنَّ الجهازَ المودَع داخل الحيوان مُحدَّد بأهدافِ البحث عن الطَّعامِ والمأوى وتجنُّب المخاطِر وهجمات الأعداء والكفاح لضمان بقاء النَّوع. أما بالنسبةِ للإنسان، فالأمرُ يعني ما هو أكثر من مجرَّد حبّ البقاء. فبالنسبة للحيوان، حبُّ الحياة يعني ببساطة ضرورة إشباع حاجاته الماديَّة. أما الإنسان فإنَّ لهُ حاجاته العاطفيَّة والرُّوحية التي يفتقِر إليها الحيوان. وبالتالي نجِد أنَّ الحياةَ بالنِّسبةِ للإنسان تعني ما هو أكثر من حُبِّ البقاء والمحافظة على النَّوع، ألا وهو إشباع حاجاته العاطفيَّة والرُّوحية أيضاً».

ثم يقول: «إنَّ السِّنجاب ليس في حاجةٍ لأنْ يتعلَّم كيفَ يجمع اللَّوْز، ولا هو في حاجةٍ لِمَن يُعلِّمهُ ضرورة تخزينه لفصلِ الشِّتاء. إنَّ السِّنجاب الذي يُولَد في الرَّبيع، لم يعرِف أساساً أيَّ شيءٍ عن فصلِ الشِّتاء. ومع ذلك نجِدهُ قُرْب حلول هذا الفصل، يسعى

---

(1) Organic Structure.

(2) Interrelations.

(3) Maxwell Maltz.

جاهِداً لتخزين اللَّوْز لكي يأكُلهُ خلال فصل الشِّتاء، الذي يتعذَّر عليهِ فيهِ أنْ يجمَع أيَّ طعام. وبالمثل نجد أنَّ الطائرَ لم يتلقَّ دُروساً في كيفيةِ بناء عشّه أو التحليق في الأجواءِ النائية. ومع ذلك، نجده يُحلِّق آلاف الأميال يقطَع بعضَها أحياناً فوقَ البِحار، دون أنْ يكون لديهِ نشرة جوِّية تُنبِّئهُ عن اختلافِ الطَّقس من خلال قراءته لجريدة أو مشاهدته لجهاز تلفزيوني (أو استخدامه لجهاز كمبيوتر أو تلفون ذكي موصول بشبكة الانترنت). إنَّ الطائرَ لم يقرأ كُتُباً لكبارِ الكُتَّاب أو المكتشفين يستعين بها على معرفةِ المناطق الدَّافئة في أرجاءِ المعمورة. ومع كلِّ هذا، نجدهُ بالسَّليقةِ والغريزة على معرفةٍ كاملة بمواقع الأماكن الباردة والأقاليم الحارَّة التي قد تبعُد عن موقعِهِ بآلافِ الأميال. إنَّ هذا يُفسِّر لنا حقيقة هامَّة، وهي أنَّ للحيوانات غرائز معيَّنة تُرْشِدُهُم وتُبَصِّرُهُم بحقائقِ الكون. ..وإذا كانَ هذا شأن الحيوان، فما بالك بالإنسان؟!»[1].

دليلُ العِناية والهداية عند الشيخ المطهَّري:

يقولُ المفكِّر الشيخ المطهَّري: اهتداءُ الأشياء من الآثارِ والعلاماتِ التي تُلاحظ في خَلْقِ الموجودات، وتدُلُّ على لونٍ من القَصْدِ والتدبير. فكلُّ موجود ـ مضافاً إلى بُنْيَةِ نِظامِهِ الدَّاخلي ـ يتمتَّع بقُوَّةٍ يهتدي من خلالِها إلى طريقِهِ نحوَ المستقبل. وبعبارةٍ أخرى إنَّ الأشياءَ غير بصيرة بحسبِ بِنائِها الدَّاخِلي المادِّي، لكنَّها تتمتَّع ـ بنفسِ الوقت ـ ببصيرةٍ خفيَّةٍ تهتدي بها، وهذهِ البصيرة ينبغي تلَمُّسها فيما وراء البُنْيَة المادِّية للأشياء.

أما ما هي حقيقة هذه البصيرة الخفيَّة؟[2] وكيف يمكن أنْ تكون؟ هل هي كامِنة في داخِلِ الأشياء أم أنَّها خارجة تماماً عنها؟ أم أنَّها نظير جاذبية قُوَّة أقوى للموجودات نحو الكمال، وعلى حدِّ تعبير الفلاسفة نظير تحريك المعشوق وتأثيره في العاشِق؟[3] فهذا بحثٌ متَّسِع الأطراف. لكن وجود هذهِ القُوَّة ـ على أيِّ حال ـ دليلٌ وشاهدٌ على وجودِ قُدْرة مُدبِّرة تُسيطِر على الموجودات وتُديرها.

هذا الدَّليل يختلِف عن دليلِ النَّظم، فدليلُ النَّظم يرتبط بالمؤسَّسات والأجهزة المادِّية والجِسْميَّة، وبعبارةٍ أُخرى يرتبط *بالبُنْيَة العُضوية للأشياء*. إنَّ جهازاً صِناعيّاً، نظير السيَّارة أو السَّاعة أو معمَل النَّسيج، يتوفَّر على أجزاءٍ وأعضاءٍ وبُنْية، وكلُّ جزءٍ من أجزائِهِ يُؤكِّد على

(1) ماكسويل مالتز، علم النفس والسيبرنطيقا، ص39 ـ 41.

(2) Hidden insight.

(3) والعرفاء يصطلحون على ذلك بـ«العشق»، فكل الكائنات ـ في نظرهم ـ في حالة عشق.

أنَّهُ مصنوعٌ لغرَضٍ وقَصْد، لممارسةِ دور في بُنْية هذا الجهاز. لكن السيَّارة أو السَّاعة أو معمَل النَّسيج أو أيُّ وحدةٍ صناعيةٍ أخرى، لا تتمتَّع بقُوَّةِ *الاهتداء*، فليسَت هناكَ رابطة خفيَّة بينَ الجهازِ وهدفِهِ، تقومُ بتوجيهِهِ وتَهْديهِ نحوَ الهدَف. خِلافاً للوحدات الطبيعية، حيثُ تتوفَّر على هذهِ الرَّابطة والقُوَّة الخفيَّة. هذه النُّقطة تتطلَّب توضيحاً.

اهتداءُ الأشياءِ على لونين: أحدُهُما لازِمٌ حَتْميٌّ لبُنْيَتِها الدَّاخلية. أي منَ الممكن أنْ تنتَظِم البُنْية الدَّاخلية لجهازٍ ما بالشكلِ الذي تطوي طريقَها، وتُؤدِّي عملَها بشكلٍ ذاتي. فجهازُ السَّاعة يُصنَع بالدِّقةِ التي يُؤدِّي خلالَها عملَهُ، دونَ أي خطأ. والسَّفينة الفضائيَّة تُصمَّم وتُصنَع بانتظامٍ ودقة، تطوي معهما طريقَها دونَ خلَل، وتُمارِس فعاليتَها بتصويرِ وإرسال المعلومات بإتْقان.

صناعة التُّكنولوجيا تتَّجه اليوم نحوَ إحلال الآلة محل الوعي الإنساني. فجهازُ الكمبيوتر[1] يقوم بكثيرٍ من العمليَّات التي يقومُ بها الذهن، كحفظ وتخزين واسترجاع ومعالجة المعلومات، والسيَّارة مُجهَّزة بجهازٍ يُحدِّد مجموع المسافة التي طوَتْها والسُّرعة التي تتحرَّك بها، وأجهزة أُخرى تُؤشِّر إلى قُرْبِ نفاد البنزين. جهازُ الرادار يكتشِف دخول الأجسام الخطرة في مجالِهِ، والإبرة المغناطيسية تُحدِّد الاتجاه. إنَّ هذا اللَّوْن من الاهتداءِ والنِّظامِ في العمَلِ يحصَل نتيجة مجموع الخواصّ الفيزيائيَّة والكيميائيَّة للأشياء، ونتيجة انتظام بُنْيَة وحركات وآثار الأشياء.

مما لا شكَّ فيهِ أنَّ نتيجة تنظيم وترتيب البُنْية بشكلٍ مدروس هو عملٌ منظَّمٌ ومدروس. إنَّ هذا اللَّوْن من الاهتداءِ ينبَعُ من الماضي والعلِّيةِ الفاعليَّة، أي إنَّ مجموع الأشياء ذات الخواصّ الفيزيائيَّة والكيميائيَّة يُنتِج بُنْية، ترتبِطُ بموجبِها الأجزاء مع بعضِها، وينتُج بشكلٍ حَتْمي من هذا المجموع نشاطٌ معيَّن وحركةٌ مُنظَّمة.

لكن ثمَّةَ لوناً آخَر من الاهتداء، لا يرتبِط بالماضي، ولا يرتبِط بالنِّظام المادِّي. إنَّ هذا اللَّون من الاهتداء يحكي عن علاقةٍ خفيَّة بينَ الشيء ومستقبلِهِ، وعن علِّية غائيَّة، أي عن لونٍ من الارتباط والاتجاه نحوَ الغاية والهدَف.

إنَّ حركات وأنشطة جهاز ما يمكن التنبُّؤ بها، ما دامَت ترتبِط بالبُنْية المادِّية للشيء، أي إنَّ نفس البُنْية المادِّية للشيءِ كافية ـ مع الاطلاعِ عليها ـ للتنبُّؤ بفعالياتِهِ؛ إذْ

---

(1) الشيخ المطهري ذكر هنا مثال آلة الحساب Caculator، لكن الكتاب تمَّ تأليفه منذ ما يقارب الستين عاماً، حدثت أثناءها ثورة تكنولوجية في عالم الكمبيوتر، فصار هذا المثال هو الأقرب للواقع.

يُمكِن معرفة العلاقات التركيبيَّة لمجموعةِ مواد استُخْدِمَت في جهازٍ من الأجهزة، وفهم فعالياتها وردود أفعالها الحتْميَّة. وما دامَ الأمرُ يتعلَّق بحركات وأنشطة وفعاليات الشيء، بحدودِ الفعلِ وردِّ الفعلِ الطبيعيِ لأجزاءِ الشيء التي يمكن التنبُّؤ بها، فالاهتداءُ نتيجةٌ حتْميَّةٌ لِنظامِ بُنْيَة الشيء، ولا يُعَدُّ أمراً مستقِلاً عن ذِلك.

أما حينما يصِل الأمرُ إلى المرحلةِ التي لا يتحَتَّم فيها على الشيءِ ممارسة نشاط محدَّد، بل يقِف على مفترق طُرُق، وفي نفسِ الوَقْت يختارُ الطَّريق الذي يُوصِلهُ إلى الهدَف، عندئذٍ يأتي دور اللَّوْن الثاني من الاهتداء. إذاً مُوجِبات ومُرَجِّحات الاهتداء في اللَّونِ الأوَّل تتقرَّر في الماضي والعلَّة الفاعلية، بينما تتقرَّر مُوجِبات ومُرجِّحات الاهتداء في اللَّون الثاني عبر العلِّية الغائيَّة ومستقبل الشيء. فالشيءُ يكتَسِبُ وجوبَهُ وضرورتَهُ من الفاعِلِ في اللَّون الأول، ويكتَسِبُها من الغايةِ في اللَّون الثاني. رغم عدم وجود انفكاك بلحاظِ واعتبارٍ من الاعتبارات بين الفاعِل والغاية من وجهةِ نظر فلسفيَّة دقيقة.

نأتي الآن لنرى ما هو الدَّليل الذي يُمكِنُنا من خلالِهِ إثبات وجود هذا اللَّون من الهدايةِ في جميع الموجودات أو في بعضِها على الأقل.

طريقُ إثبات ذلك *الإبداع* (أو الاكتشاف) *والابتكار*. فأينَما وَجَدْنا لوناً من الابتكار، دلَّ الأمرُ على وجودِ اللَّون الثاني من الهداية. إنَّ اللَّازم الحَتْمي لبُنْيَة الأشياء المادِّية المُنظَّمة هو العمَلُ المُنظَّم المُتوقَّع، لكن الإبداع والابتكار لا يمكن أنْ يكون نتيجة البُنْيَة المادِّية والحركات المتوقَّعة. إنَّ الإبداع والابتكار مُؤشِّرٌ على الارتباطِ بالمستقبل، وعدم الارتباط بالماضي.

من الممكن أنْ يُنظَّم ويُبرمَج جهاز كمبيوتر بالطريقةِ التي يقومُ بها بحفظِ وتخزينِ واسترجاعِ ومعالجةِ المعلومات بشكلٍ دقيق، أي إنَّ بُنْيَةَ النِّظام الآلي يمكن أنْ تُنتِج هذهِ السِّمة. لكن جهازَ الكمبيوتر لا يمكنه إطلاقاً إبداع وابتكار قاعِدَة رياضيَّة أو نظريَّة فيزيائيَّة... نعم هو يُساعِد العُلَماء على الإبداع والابتكار، لكن هو بنفسِهِ لا يقوم بالإبداع والابتكار[1].

---

(1) يقول د. وينر ـ كما ينقل ماكسويل مالتز ـ إنَّه لن يكون بوسع العلماء لا في الحاضر ولا في المستقبل أن يبتكروا عقلاً الكترونياً قريب الشبه من العقل البشري. إن عدد الأجهزة الدقيقة المركبة في العقل البشري يفوق بدرجة هائلة عدد ما تحتويه أحدث العقول الالكترونية، أو ما يمكن أن تتمخض عنه عبقرية العلماء مستقبلاً. وحتى لو افترضنا إمكانية ابتكار مثل هذا الجهاز، فهو بلا شك سوف يفتقر إلى من يقوم بتشغيله. إنه لا يملك الذهن الذي يوجهه ولا يستطيع حلّ المشاكل بنفسه. إنه لا يملك التصور ولا يمكنه أن يحدد الأهداف الجديدة بالاهتمام أو غير الجديرة، إنه يفتقر إلى المشاعر والانفعالات، إنه مجرد آلة تعمل وفقاً لما قام الإنسان بتغذيته بها من معلومات جديدة، وعن طريق استرجاعه لما لديه من معلومات مختزنة. انظر: علم النفس والسيبرنطيقا، ص49 ـ 50.

إنَّ إثبات أو نفي هذا اللَّون من الهدايةِ في الجمادات يواجِههُ شيءٌ من الصُّعوبة، لكنَّهُ غيرُ عسيرٍ في النَّباتاتِ والحيواناتِ والإنسان، أي حينَما يكون هناكَ قدَمٌ للحياةِ بمعناها الاصطلاحي. نكتفي في موضوعِ الجمادات بالقول: إنَّ أعمَّ قوَّة تَحكُم الأجسام هي قوَّة الجاذبيَّة. لكن ما هي قوَّة الجاذبيَّة؟ هل قوَّة الجاذبيَّة خصوصيَّة ذاتيَّة للجِسْم، نظير البُعْد وسائر الخصوصيَّات الهندسيَّة الضروريَّة، التي لا تنفَكّ عن الأجسام والأجرام؟ أم إنَّها قوَّة تُمنَح للموجودات، ومن الممكن أنْ تفتقِدها أحياناً، أي أنْ تغطِس الموجودات في وضعٍ تفتقِد معَهُ خصوصية تنظيم حركاتها؟ لا يمكن إبداء وجهة نظر حولَ هذا الموضوع سَلْباً أو إيجاباً. لكن نيوتُن نفسُهُ، الذي اكتشفَ هذا القانون يقول: «إنّني أعرِف أنَّ هناكَ علاقة بينَ الأجسامِ يتِمُّ بموجبِها جذْبُ بعضِها إلى بعض وفق نِسَب وأحجام وفواصِل خاصَّة (وأُطلقُ على هذهِ القوَّة «قوَّة الجاذبيَّة»)، أما ما هي حقيقتُها، فلا أعرِف»[1].

أما بِصَدَد الأحياء، نجِد عدَّة ألوان للفعاليَّات الإبداعية في عملِ الخلايا الحيويَّة التي لا تكفي بُنْيَتَها الآلية لتفسيرِ هذا اللَّون من الفعاليَّات. فإما أنْ نعتقِد بأنَّ هذهِ الخلايا ذات عقلٍ وعلم وإدراك لم يصِل إلى مستواهُ الإنسان ذاته ولا يمكن أنْ يصِل، أي أنْ نُذْعِن بأنَّها تُفكِّر وتفهَم وتتأثَّر. وإما أنْ نُذْعِن بوجودِ قوَّة خفيَّة تُوجِّه فعاليَّاتها بشكلٍ مباشرٍ بطريقٍ آخر غير العقل والإدراك. ومما لا شكَّ فيهِ أنَّ الخليَّة النباتيَّة أو الحيوانيَّة لا تتوفَّر على جهازٍ عَقْليٍّ على غرارِ نظام العَقْل والتفكير الإنساني. إذاً يبقى أمامُنا طريقان: أوَّلُهما أنْ نُؤمِن بأنَّ البُنْية الآلية للأشياء تكفي لهدايتِها، والآخر أنْ نُؤمِن بوجودِ قوَّة خفيَّة تهدي وتقود الأشياء.

إنَّ قوةَ الحياة أوجدَت آلاف الصُّور الجملية والبديعة على صفحةِ الوجود، بشكلِ ورود وأشجار وطيور وغيرها، إنَّ البُنْية الأوَّلية للخليَّة والعوامِل الخارجية للبيئة، لا تكفي لخَلْق هذا التنوُّع والجمال وإبداعه في العالَم.

جاء في كتاب *العِلْم يدعو للإيمان* لكريسي موريسون: «إنَّ المادةَ لا تُنجِز عمَلاً إلَّا وفِق قوانينها وأنظِمَتها، فالذرَّات مرتهنة بقوانينِ جاذبيَّة الأرض والانفعالات الكيمائيَّة والتأثيرات الكهربائيَّة. ليسَ للمادَّةِ بذاتِها قوَّة ابتكار، بل الحياة هي التي تُنتِج في كلِّ

---

(1) المطهري نقله عن فروغي مترجم كتاب سير الحكمة في أوروبا، انظر المطهري، التوحيد، ص117.

لحظةٍ ألواناً جديدة وموجودات بديعة. وبدون الحياة تضحى عرصات الأرض عبارة عن قِفارٍ غير مزروعة، وتُمسي البحار يباب لا فائدةَ فيها»[1].

تتنوَّع الفعاليَّات التي تُعَدُّ إبداعاً وابتكاراً ـ والتي لا تكفي في تفسيرها البُنْية الآليَّة في الخلايا الحيويَّة إلى ـ عدَّةِ أنواع:

- إمكانيَّة التكيُّف مع البيئة وتغيير الطبيعة: حيث نُلاحِظ أنَّ هذهِ الأحياء تتكيَّف مع البيئات المختلِفة، وحتى بإيجادِ طائفة من التغييرات في نفسِها أحياناً.
- تقسيم العمَل واختيار الوظيفة: حيثُ نُلاحِظ أنَّ هذهِ الأحياء تعرف جيِّداً كيفَ تُقسِّم الأعمال وتُوزِّع الوظائف وتختارَها، وكيفَ تتعاوَن معاً للقيام بشُؤونِها.
- تجديد بُنْية العضو أو إيجاد عضو جديد تحتاجُهُ البُنْية: حيثُ نلاحظ أنَّ هذهِ الأحياء تبدأ بإصلاحِ أو تعويض العضو التالِف منها بشكلٍ فوري.
- اكتشاف الحاجات دون توسُّط التعليم والتعلُّم: حيثُ نُلاحِظ أنَّ هذهِ الأحياء تعرِف احتياجاتها في معيشتِها، وتهتدي إلى طُرُقِ تحصيلِها بدون مُعلِّم.

فيما يتعلَّق بالنُّوع الثالث، نلاحظ أنَّ لدى كل كائن حيّ قُدْرة تجديد بُنْيتِهِ إلى حُدودٍ معينة، وتتفاوَت هذه الحُدُود في الكائِناتِ الحيَّة. جاءَ في كتاب *العِلْم يدعو للإيمان*: «حينَما تفقِد كثير من الحيوانات ـ كسَّرطان البحر ـ عضواً من أعضائِها، فسوفَ تُخبِر الخلايا المختصَّة بشكلٍ فوري عن هذا الفُقْدان، وتتصدَّى لجُبْرانِهِ. وبمجرَّد انتهاء عملية تجديد العضو المفقود، تتقاعَد الخلايا عن العمَل، وكأنَّها تعي بشكلٍ ذاتي وقت نهايته. وإذا شُطِرَت الحيوانات الأميبيَّة إلى شَطْرين، يتكامَل كلُّ شطرٍ بشكلٍ مستقل ويعود كأصْلِهِ. ولو قُطِعَت رأسُ دودة الأرض، فسوفَ يُولَد لها رأسٌ عِوَضاً عمَّا فقدَتْه.

---

(1) انظر: كريسي موريسون، العلم يدعو للإيمان، الفصل الخامس «ما هي الحياة؟». يقول المطهري: «يقال إن علم الطبيعة أثبت بأنَّ جميع الموجودات الحية تنتهي إلى خلية واحدة، فجميع الحيوانات والنباتات ترجع في الأصل إلى جذر واحد منه وجدت، وهذا التطور أفضل دليل على الاهتداء في الموجودات. نحن نسأل هؤلاء: هل وصلت هذه الخلية الأولى إلى حد انشطرت فيه إلى نوعين من الخلايا: الخلايا النباتية، والخلايا الحيوانية، بحيث صارت أفعال وحاجات كل منها مضادة لحاجات وأفعال الأخرى، بنحو لو وضعت خلايا الحيوان في النبات لما استطاع أنْ يعيش، أو وضعت خلايا النبات في جسم الحيوان لما استطاع أنْ يعيش؟ لو فرضنا أنَّ النطفة الأولى التي يتولَّد منها الجنين انشطرت إلى قسمين، وانقسم كل قسم إلى أقسام أخرى، بحيث تتفاوت خلايا وتركيبة الأعضاء وعملها في كل قسم عن خلايات وتركيبة الأعضاء في القسم الآخر، فهل يكون حينئذ في كيفية عمل الجنين نوع من الإبداع والإختيار»؟! راجع، المطهري، التوحيد، ص131 ـ 132.

إنَّ لدينا وسائل لاستخدام الخلايا في معالجةِ البدن، ولكن هل ستتحقَّق أمنية أنْ يتمكَّن أطباء الجراحة من دفعِ الخلايا لخَلْقِ يدٍ أو لَحْمٍ أو عَظْمٍ أو أظفرٍ أو سلسلةٍ عصبيةٍ جديدة؟»[1].

أما النَّوع الرابع، فينبغي أنْ نَطرَح بصدَدِهِ ما يُصطلَح عليه «الإلهامات الفِطْريَّة للحيوانات». حيثُ تُمارس الكائِنات الحيَّة عادةً مجموعة من الفعاليَّات التي لا سابقةَ لها إطلاقاً والتي لم تتعلَّهما. ومع الأخذ بنظرِ الاعتبار أنَّ الفعاليَّات التربويَّة والتعْليميَّة لا تنتقِل بالوراثةِ لدى الإنسان والحيوان، يُصبِحُ الأمر أكثر وضوحاً. إحدى هذهِ الفعاليَّات الغريزية هي بِناء العُشْ والبيت.

جاء في *العِلْم يدعو للإيمان*: «إذا نقَلْنا العصفور من عُشِّهِ، وقُمْنا بتربيتِهِ في بيئةٍ أخرى، فبمجرَّد أنْ يبلُغ مرحلة الرُّشد والتَّكامُل، يبدأ بنفسِهِ في بناءِ عُشٍّ على طريقةِ آبائِهِ»[2].

يُحكى أنَّ حشرة تُدْعى باللاتينية «آموفيل»، أنَّها تصطاد حشرة أرضيَّة[3]، فتَلْسَعها من قفاها إلى الدَّرجةِ التي تُخدِّرها دون أنْ تُميتَها فتُفْسِد أليافَها[4]. ثمَّ تبيضُ على نُقطةٍ ملائمةٍ من جسَدِ هذهِ الحشرة. ثمَّ تموتُ حشرة الآموفيل قبلَ أنْ تفقِس بُيوضَها. وبعد أنْ تفقِس هذهِ البُيُوض، تأخُذ البُيُوض بأكلِ ألياف الحشرة المُخدَّرة، التي هي أليافٌ طريَّة حتى تكبُر. المُدْهش أنَّ فِراخ الأم (البُيُوض قبلَ أنْ تفقِس) لم تُشاهِد أُمَّها إطلاقاً، لكنَّها حينما تبيض تُكرِّر نفس العمَل بنفسِ الدِّقة دون خطأ واشتباه، على غرارِ ما كانَت تعمَلهُ الأُم عندَما تبيض. وحيثُ إنَّ النَّسْلَ اللاحِق لهذهِ الحشرة، لم يُشاهِد النَّسْل السابِق، فلا يُحتمَل إطلاقاً أنْ يكون عملُها ناشِئاً من التربيةِ والتَّعليم[5].

وجاءَ في موضِعٍ آخر من *العِلْم يدعو للإيمان* بشأن الثعابين المائيَّة: «حينما تصِل هذهِ الحيوانات إلى مرحلةِ الرُّشد، تنحدر ـ أينَما كانت، وفي أيِّ برْكة أو نَهر، وفي أيِّ

(1) انظر: كريسي موريسون، **العلم يدعو للإيمان**، ص87 ـ 88، أيضاً ص114 ـ 115.
أقول: هذا ما يتكفَّل به حاليّاً علم الهندسة الوراثية... وهذا لم يعُد حلماً، بل تحقَّق أو نتقرب كثيراً من تحقيقه.

(2) انظر: كريسي موريسن، **العلم يدعو للإيمان**، ص103.

(3) حلزون. وفي بعض المصادر أن الحيوان اللاسع هو الزنبور، والملسوع هو الجندب النطاط.

(4) والسبب في هذه اللسعة الخفيفة هو أنها لو لسعته لسعة يموت الحلزون بسببها لم يتحقق هدف هذه الحشرة، لأن الحلزون سوف يتعفن قبل أن تفقس بيوض تلك الحشرة. راجع، المطهري، **التوحيد**، ص133.

(5) انظر: كريسي موريسون، **العلم يدعو للإيمان**، الفصل التاسع «تطور العقل»، ص120 ـ 121.

زاوية من زوايا العالَم ـ نحو نقطة في جنوبِ جُزُر برمودا، وتبيض هناك في أعماقِ المحيط. ثمَّ تموت هُناك. والثعابين المائيَّة التي تنحدِر من أوروبا تطوي آلاف الأميال في البِحار لتصِل إلى تلكَ النُقطة. وحينَما تُولَد فراخ هذهِ الثعابين، فهي لا تعرِف أيَّ شيءٍ عن العالَم. بل لا تجِد سوى نفسَها في عَبابٍ لا نهايةَ لهُ من المياه. ثم تأخُذ بالرُّجوع إلى وطنِها الأصلي. وبعد أنْ تتجاوَز البِحار المتمادِية، وتُقاوِم أمواج الجَزْرِ والمَد والطوفان، تعود إلى تِلكَ البِرْكة أو النَّهر الذي تحَدَّرَ منهُ والداها. رغمَ أنَّ جميع أنهار وبُحيرات العالَم مليئة بهذهِ الثعابين، ترجِع إلى وطنِها الأصلي مع كلِّ المتاعب، لتنمو وترشُد هناك. وحيثُ تصِل إلى سنِّ الرُّشد، تتحدَّر وفق القانوي الخَفي واللُّغز الذي لا ينَحل، لتقترِب من جُزُر برمودا، فتعيد نفس الكرَّة[1].

من أينَ ينشأ حسُّ الاهتداء والعودة إلى الوطنِ الأصلي؟ لم يُر حتى الآن أيًّا من ثعابين سواحل أميركا في مياهِ أوروبا، ولم يُعثَر على أيٍّ من ثعابين أوروبا في سواحِل أميركا أيضاً. وبُغْيةَ أنْ تتوفَّر حيتان أوروبا على الوقتِ الكافي، لأجلِ الوصول إلى سواحِلِ جُزُر برمودا وطيِّ البحار، تمتد مرحلة رُشدَها إلى عامٍ كامل، وأحياناً إلى أكثرِ من عام»[2].

لقد كُتِبَت دراسات بشأن النَّحل، الخفَّاش، الطُّيور المهاجِرة، الحمَام الزَّاجِل، والإنسان، تكشِف عن عجائب الاهتداء الذي تتمتَّع بهِ أمثال هذهِ الكائنات. في السُّطور التَّالية أشير إلى شيءٍ منها.

---

(1) انظر، كريسي موريسون، **العلم يدعو للإيمان**، الفصل الثامن «غرائز الحيوانات»، ص110 ـ 111. وهكذا الطيور تعود إلى أوطانها مهما ابتعدت عنها، فعصفور الهزار الذي عشعش ببابك، يهاجر جنوباً في الخريف، ولكنه يعود إلى عشه القديم في الربيع التالي. وفي شهر سبتمبر/أيلول تطير أسراب معظم طيورنا إلى الجنوب وقد تقطع ـ في الغالب ـ نحو ألف ميل فوق عرض البحار، ولكنها لا تضل طريقها! والحمام الزاجل إذا تحيَّر ـ من جرَّاء أصوات جديدة في رحلة طويلة داخل القفص ـ يحوم برهة، ثم يقصد قدماً إلى موطنه دون أنْ يضل! وهكذا في الأسماك؛ فإنَّ سمك السلمون الصغير يمضي سنوات في البحر، ثم يعود إلى النهر الخاص به، والأكثر من ذلك أنه يصعد جانب النهر الذي يصب عنده النهير الذي ولد فيه، فما الذي يجعل السمك يرجع إلى مكان مولده بهذا التحديد؟! إنَّ سمك السلمون التي تسبح في النهر صعداً، إذا نقلت إلى نهير آخر، أدركت تواً أنه ليس جدولها، فهي لذلك تشقُّ طريقها خلال النهر، ثم تحيد ضد التيار قاصدة إلى مصيرها. للتفصيل انظر: كريسي موريسون، **العلم يدعو للإيمان**، الفصل الثامن «غرائز الحيوانات»، ص103 ـ 110.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، تعليق مرتضى مطهري، ج3، ص292 ـ 300. ويتحدث المطهري عن أنواع عديدة من الاهتداء في الإنسان، أحدها الاهتداء في الأخلاق (سلوك الإنسان تجاه سائر أفراد المجتمع) كمعرفته لحسن بعض الأمور أو قبحها (كحسن العدل وقبح الظلم)، وتأنيب الضمير (النفس اللوامة)، إلهام وحدس العلماء، الرؤى الصادقة لحوادث مستقبلية. انظر: المطهري، **التوحيد**، ص134 ـ 150.

معلومات إضافية:

النَّحْل:

هناكَ دراسات مثيرة كُتِبَت في النَّحْل، قامَت على أساسِ اكتشاف مسائل مُذْهِلة عن حياةِ هذهِ الحشرة الصغيرة، تشير إلى وجود قوَّة هادية لها. يقول الفرنسي موريس مترلينغ[1] (1862 ـ 1949) ـ أحد عُلَماء الأحياء ـ الذي صرَفَ من عُمُرِهِ سنوات طويلة في دراسة النَّحْل:

إنَّ الملِكة في مدينةِ النَّحْل، ليست هي الزَّعيم كما نتصوَّرها، بل هي كسائرِ أفراد هذهِ المدينة، تخضَع لسلسلةٍ من القوانين والأنظِمة العامَّة أيضاً». ثم يُضيف: «نحنُ لا نعرف مصدَر هذهِ القوانين، وبأيةِ طريقةٍ تُوضَع، ونحنُ ننتظِرُ اليوم الذي نتوصَّل فيهِ إلى معرفة واضِع هذهِ القوانين، إلّا أنَّنا نُطلِق عليهِ حالياً اسم «روحُ الخليَّة». ولا ندري أينَ تكمُن روح الخليَّة، وفي أيٍّ من سكانِ الخليَّة حلَّت؟ إلّا أنَّنا نعرِف أنَّ الملِكة كالآخرين تطيعُ روحَ الخلية أيضاً. . . .إنَّ روحَ الخلية لا تُشبِه غريزةَ الطُّيور، ولا تعمَل بآليةٍ وإرادةٍ عمياء، فهي تُحدِّد واجب كل واحد من سُكَّان هذهِ المدينة العملاقة، حسب قابليَّته، وتُعطي لكلٍّ منها دوراً. فقد تأمُر مجموعة ببناءِ البيت، وأحياناً تُصدِر أمرَ الرَّحيل والهجرة».

ثم يقول: «والخلاصة أنَّنا لا نستطيع إدراك أنَّ قوانين مملكة النَّحْل ـ التي تُوضَع من قِبَلِ رُوح الخليَّة ـ هل ستُطرح في «برلمانٍ» ويُصادَق عليها ويُتَّخذ القرار بتنفيذِها؟ ومن الذي يصُدر أمرَ الحركة في اليومِ المحدَّد؟»[2].

القرآنُ الكريم أعطى جواباً لهذه التَّساؤلات في قولهِ تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[3].

فمن الواضِح أنَّ بناءَ الخليَّة يجري بهدايةٍ إلهيَّة، لأنَّها تَبْني أبنية سُداسيَّة مُنظَّمة واسِعة، مع كميةٍ قليلةٍ من الشَّمْع، حيثُ يمكن استغلال جميع زواياه، ويكونُ مقاوماً للضَّغْطِ أيضاً، وتتكوَّن بيوتُها من طابِقين، وعندما تَبني بيتاً في الجبالِ أو على الأشجار، فهي تقتصِرُ على هذَينِ الطَّابقين، إلّا أنَّها تُضيفُ طابِقَيْن آخرَين في الخلايا الاصطناعيَّة

---

(1) Maurice Maeterlinck.

(2) مترلينغ، **النحل**، ص35 ـ 36 نقلاً عن مكارم الشيرازي، **نفحات القرآن**، ج2، ص417 ـ 418.

(3) سورة النحل، الآيتان 68 ـ 69.

وبما يمكن استيعابُهُ منها. ويتَّخِذ قُعْر البيت شكلاً هرَمياً، حيثُ يتألَّف من ثلاثةِ سطوح لوزيةِ الشَّكْل، ويغورُ الرأس والأجزاء البارزة بكلِّ طابق قُعْر الطابِق السُّفلي.

وقد أظهرَت التجارُب أنَّهُ لو كانَ سطْحُ الشَّمْع مربَّع الشَّكل، أو بأيِّ شكلٍ آخر، وصُبَّ في قوالِب اصطناعية، ويُطلَق النَّحْلُ في داخلهِ، فسوفَ لا يرتضى مثل تلكَ الجُذْران الخاطِئة، بل يرفَع الجُذْران إلى الأعلى ويُعيدها إلى وضعِها الصحيح.

لقد قاسَ أحدُ العُلَماء، قُعْر بيت النَّحْل والزَّمَن المستغرَق، فكانت زاويتُهُ الكبيرة تُقدَّر بـ 109 درجات و28 دقيقة. ثم طُرِحَت هذهِ المسألة على مهندسٍ ألمانيٍّ كبير، يُدْعي كنيك، كسؤال عام، بأنْ: لو أرادَ إنسانٌ بِناءَ هرَم بأقلِّ كميَّة من موادِّ البِناء، وبأكبَرِ سَعَة، بحيث يتشكَّل من ثلاثةِ سطوح لوزيَّة، فما مقدار زواياه؟

فقامَ بحَلِّ هذهِ المسألة المعقَّدة بالاستعانةِ بحساب ديفرانسيل، وكتبَ الجواب: مائة وتسعة درجات وستة وعشرين دقيقة، بدون عِلْم منهُ بأنَّ هذا يرتبِط ببيتِ النَّحْل، ومتفاوت معَهُ بدقيقتينِ فقط.

ثم تلاهُ مهندسٌ آخر، يدعى ماغ لورن، فأجرى حسابات دقيقة، وتأكَّدَ بأنَّ تلكَ الدقيقتين كانتا نتيجة لخطأ المهندِس الأوَّل، والجوابُ الصحيح كما هو في عمَلِ النَّحْل!

وينقُل مترلينغ عن أحدِ العلماء ـ يُدْعى رايت ـ ما يلي: لدينا ثلاث طُرُق عِلْمية فقط في الهندسةِ لتقسيم الفواصِل المنظَّمة وربطها وتكوين الأشكال الكبيرة والصغيرة، وهذهِ الطُّرُق الثلاث عبارة عن «المثلَّث القائِم الزَّاوية» و«المربَّع» و«المسدَّس». وتُستخدَم الطَّريقة الثَّالثة (المسَّدس) في بناءِ غُرَف النَّحْل، وهذا الشَّكل أكثر ملاءمةً لاستحكام البِناء (لأنَّنا لو دقَّقنا قليلاً نجِد أنَّ الشَّكْلَ السُّداسي يشبهُ الأقواس من جميعِ الجهات، حيثُ يمتلِك الحدّ الأقصى لمقاومةِ الضَّغْط، بينما تتضرَّر المثلَّثات والمربَّعات أمام الضَّغْط كثيراً).

ويقولُ بعضُ العُلَماء: يجِب أنْ تُسافِر 50 ألف نحلَة، من أجلِ إعداد كيلو جرام واحِد من العسَل. ويجِب امتصاص 7,5 مليون زهرة لإعداد كيلو جرام واحد من العسَل. ويُسافِر النَّحْلُ 80 ألفَ مرَّة ذهاباً وإياباً على الأقل من أجلِ كلّ 400 غرام من العسَل، ويومياً يُسافر 17 ـ 24 مرَّة من أجلِ جمْع رحيق الأزهار. . ولا يذُوق طَعْم الرَّاحة طوال عُمُرِهِ، ولا يرى النَّومَ أبداً، فهو يقِظ طولَ عُمُرِهِ. . ويُدرِك الأوقات التي تُقدِّم فيها الأزهار رحيقَها، دون أنْ يضيعُ وقتَهُ هدَراً[1].

---

(1) مكارم الشيرازي، نفحات القرآن، ج2، ص417 ـ 421.

• الخفَّاش:

الخفَّاش حيوانٌ طائر يضجَرُ من ضوءِ الشَّمْس (على عكسِ سائر الطُّيور)، يطيرُ في ظلام اللَّيل بكلِّ ثقة وجُرأة، وبأيِّ اتجاهٍ شاء، وجِسْمُهُ خالٍ من الرِّيشِ تماماً، وأجنِحَتَهُ مُتَشكِّلةٌ من جِلْدٍ رقيق، وهو لبونٌ ولود، فيَحيض، ويأكُل اللَّحْم، ويُقالُ إنَّ الطُّيور لا تنسَجِم معه، كما أنَّهُ لا ينسَجِم معها أيضاً، لذا فهو يقضي حياتَهُ معزولاً.

وحركتُهُ السَّريعة والجريئة في ظُلْمة اللَّيل من دون أن يصطَدِم بمانعٍ تبعَثُ على الحيرة، فهو يمُرُّ من خلال انحناءات والتواءات كثيرة بدون أنْ يضِل طَريقَهُ، ويُوفِّر طعامَهُ بدِقَّةٍ أينما كانَ مختفياً ومن دون خطأ، لامتلاكِهِ لجهازٍ خفي يشبَهُ *الرادار*.

فالأمواجُ ـ التي يُصْدِرُها من حُنْجُرَتِهِ ويُرْسِلُها إلى الخارجِ عبرَ أنفِهِ ـ ترتَطِم بكلِّ ما يُصادِفُها وتعود. هذه الأمواج وراء الصَّوْت، لا نستطيع سَماعَها، وفي كلِّ ثانية يُرْسِل 30 ـ 60 مرَّة إلى كلِّ الاتجاهات المحيطة بهِ ويتلقَّى ردَّها[1].

لقد أجرَوا دراسات كثيرة حول *الخفَّاش* أشارت إلى وجود قوَّة خفية هادية له.

يقول فيتوس درفيشر مؤلِّف كتاب *الحواس الخفيَّة للحيوانات*: «لقد اكتشفَ العلماء أسراراً مُذْهِلة عن الخفَّاش. منها وجود أربعة أنواع من الخفافيش التي تصطاد الأسماك. فهي تُحلِّق ليلاً فوقَ الماء، وتمُدُّ أرجُلَها فيهِ فجأة، لتصطاد سمكة وتأكُلها. إنَّهُ سرٌّ مُذهِش، فمن أينَ لها العِلْمُ بأنَّ في تلكَ النُّقطة سمكة تسبَح تحتَ الماء؟ لم يفلَح الإنسان حتى الآن بالقيام بهذا العمل، بالرَّغم من أدواتِهِ واختراعاتِهِ العِلْمية، فلا تستطيع أيُّ طائرة قاذفة أنْ تُحدِّد مكاناً مُعيَّناً لغوَّاصةٍ تحتَ الماء. وإنْ استطاعت فعليها أنْ تُطلِق موجات خاصَّة على الماء، كي تُحدِّد مكانَ الغوَّاصة، من خلالِ الذَّبْذَبات التي تنبعِث من الغوَّاصةِ إلى الطَّائرة، بواسطةِ الأمواج اللاسِلْكية. أجل فالطائرة على عكسِ الخفافيش، لم تستطع الاطِّلاع مباشرةً على مكانِ وجود الهدَف الذي تحتَ الماء... يقول البرفسور غيري فون: ليسَ هناكَ توضيحٌ يمكن قبولُهُ لهذا الموضوع أبداً؟».

ثم يضيف: «لو وضَعْنا أحد هذهِ اللبائن (الخفافيش) في صُنْدُوقٍ مُقفَلٍ مُظْلِم، وابتعدنا بهِ ثلاثمائة كيلومتر عن عُشِّهِ، ثم أطلقناهُ، نجِدْهُ يعود مباشرةً وبأقصرِ وقتٍ إليه، بالرَّغِم من كونهِ شبه أعمى، وكون ذلكَ المكان مجهولاً بالنسبةِ إليه»[2].

---

(1) مكارم الشيرازي، نفحات القرآن، ج2، ص401 ـ 401.

(2) المصدر السابق، ج2، 150 ـ 151.

لذا تجد الإمام علي عليه السلام يتحدَّث في خطبةٍ معروفة بـ«خطبة الخفَّاش»، يقول: «وَمِنْ لَطَائِفِ صَنْعَتِهِ، وَعَجَائِبِ خِلْقَتِهِ، مَا أَرَانَا مِنْ غَوَامِضِ الْحِكْمَةِ فِي هذِهِ الْخَفَافِيشِ، الَّتِي يَقْبِضُهَا الضِّيَاءُ الْبَاسِطُ لِكُلِّ شَيْءٍ، وَيَبْسُطُهَا الظَّلَامُ الْقَابِضُ لِكُلِّ حَيٍّ، وَكَيْفَ عَشِيَتْ (= ضعُفَ بصرُها) أَعْيُنُهَا عَنْ أَنْ تَسْتَمِدَّ مِنَ الشَّمْسِ الْمُضِيئَةِ نُوراً تَهْتَدِي بِهِ فِي مَذَاهِبِهَا، وَتَتَّصِلُ بِعَلَانِيَةِ بُرْهَانِ الشَّمْسِ إِلَى مَعَارِفِهَا. وَرَدَعَهَا بِتَلأْلُؤِ ضِيَائِهَا عَنِ الْمُضِيِّ فِي سُبُحَاتِ (= درجات وأطوار) إِشْرَاقِهَا، وَأَكَنَّهَا فِي مَكَامِنِهَا عَنِ الذَّهَابِ فِى بُلَجِ (= بزوغ الضوء) ائْتِلَاقِهَا (= اللمعان)، فَهِيَ مُسْدَلَةُ الْجُفُونِ بِالنَّهَارِ عَلَى حِدَاقِهَا، وَجَاعِلَةُ اللَّيْلِ سِرَاجاً تَسْتَدِلُّ بِهِ فِي الْتِمَاسِ أَرْزَاقِهَا: فَلَا يَرُدُّ أَبْصَارَهَا إِسْدَافُ (= أسدف الليل: أظلم) ظُلْمَتِهِ، وَلَا تَمْتَنِعُ مِنَ الْمُضِيِّ فِيهِ لِغَسَقِ دُجُنَّتِهِ (= شدة الظلمة). فَإِذَا أَلْقَتِ الشَّمْسُ قِنَاعَهَا، وَبَدَتْ أَوْضَاحُ (= بياض) نَهَارِهَا، وَدَخَلَ مِنْ إِشْرَاقِ نُورِهَا عَلَى الضِّبَابِ (جمع: ضب الحيوان المعروف) فِي وِجَارِهَا (= جُحْرها)، أَطْبَقَتِ الْأَجْفَانَ عَلَى مَآقِيهَا (= أطراف عيونها مما يلي الأنف)، وَتَبَلَّغَتْ (= اكتفت) بِمَا اكْتَسَبَتْهُ مِنَ الْمَعَاشِ فِي ظُلَمِ لَيَالِيهَا. فَسُبْحَانَ مَنْ جَعَلَ اللَّيْلَ لَهَا نَهَاراً وَمَعَاشاً، وَجَعَلَ النَّهَارَ لَهَا سَكَناً وَقَرَاراً! وَجَعَلَ لَهَا أَجْنِحَةً مِنْ لَحْمِهَا تَعْرُجُ بِهَا عِنْدَ الْحَاجَةِ إِلَى الطَّيَرَانِ، كَأَنَّهَا شَظَايَا الْآذَانِ (= شقق الآذان)، غَيْرَ ذَوَاتِ رِيشٍ وَلَا قَصَبٍ (= عمود الريشة المتصل بالجناح)، إِلَّا أَنَّكَ تَرَى مَوَاضِعَ الْعُرُوقِ بَيِّنَةً أَعْلَاماً (= رسوماً ظاهرة). لَهَا جَنَاحَانِ لَمَّا يَرِقَّا فَيَنْشَقَّا، وَلَمْ يَغْلُظَا فَيَثْقُلَا. تَطِيرُ وَوَلَدُهَا لَاصِقٌ بِهَا لَاجِئٌ إِلَيْهَا، يَقَعُ إِذَا وَقَعَتْ، وَيَرْتَفِعُ إِذَا ارْتَفَعَتْ، لَا يُفَارِقُهَا حَتَّى تَشْتَدَّ أَرْكَانُهُ، وَيَحْمِلَهُ لِلنُّهُوضِ جَنَاحُهُ، وَيَعْرِفَ مَذَاهِبَ عَيْشِهِ، وَمَصَالِحَ نَفْسِهِ. فَسُبْحَانَ الْبَارِىءِ لِكُلِّ شَيْءٍ، عَلَى غَيْرِ مِثَالٍ خَلَا مِنْ غَيْرِهِ (تقدَّمه من سواه فحاذاه)»[1].

• الطُّيور المُهاجِرة:

هذا النَّوع من الطُّيور من أكثرِ أنواعها إثارةً للدَّهْشة، فهي تقطَعُ أحياناً كل المسافة بينَ القُطْبِ الشَّمالي والقُطْبِ الجنوبي، ثم تعود إلى مكانِها الأوَّل، قاطعةً سفراً طويلاً بعيداً قد يبلُغ آلاف الأميال. والعجيب أنَّها تستخدم في هذهِ المسافات الشاسِعة آلات خفيَّة تستطيع بها تشخيص طريقَها بينَ الجبالِ والغاباتِ والصَّحاري والبِحار.

والأعجب من كلِّ هذا، مواصلة طيرانها لعدَّة أسابيع بدون توقُّف ليلاً ونهاراً دون

(1) الإمام علي عليه السلام، نهج البلاغة، خ رقم 155، ص216 ـ 218.

الحاجة إلى غذاء. لأنَّها تبدأ بالأكلِ قبل بداية سفَرها ـ بدافعِ داخِلي ـ أكثر من الحدِّ اللازم، وتختزِن هذهِ الأطعِمة على هيئةِ دهون في جِسْمِها، كي تكتسب الطَّاقة اللازمة لهذا الطَّيران الطَّويل المستمر.

فهل تستفيد من الجاذبيةِ المغناطيسية للأرض من أجلِ تشخيص طريقها؟ أو من استقرار الشَّمْس في السَّماء والنُّجوم أثناء اللَّيل؟ وفي هذهِ الحالة يجِب أنْ تكون هذهِ الطُّيور من الفلَكيين المرموقين، أو تستفيد من طريقةٍ خفيَّة أخرى نجهَلها لحدِّ الآن؟

والأهم من ذلك، أنَّها تنام في السَّماءِ أحياناً وهي طائرة، وتُواصِل مسيرَها نحوَ هدفِها! كما أنَّها تتوقَّع التحوُّلات الجوِّية قبلَ حصولها من خلال تنبُّؤ ذاتي، فتستعِد للحركة.

لعلَّك شاهَدْتَ ـ أيُّها القارئ ـ بعَيْنَيك أنَّ الطُّيورَ المهاجِرة تتحرَّك بشكلٍ جماعي، وتُشكِّل نسقاً على هيئةِ رقم (7)، فهل هذا حدَثَ صدفة؟ لقد كشفَت بحوثُ العُلَماء أنَّ الطَّيْر عندَما يُحرِّك جناحيهِ في الهواء، فهو يُخْفِضُهُ مما يُسهِّل عملية تحريك جناح الطَّائر الذي يليه. لهذا فإنَّ الطُّيور حينما تتحرَّك على هيئة رقم (7) قليلاً ما تتعَب، وتختزن كميَّة لا بأسَ بها من طاقتِها. فأيُّ مُعلِّمٍ أعطاها هذا الدَّرْس الدَّقيق؟[1].

حاول أنْ تقرأ وصف الإمام جعفر الصَّادق عليه السلام لدقيقِ خِلْقَة الطَّيْر في حديثه المشهور لـ *المفضَّل*[2].

● الحَمَام الزَّاجِل:

تحدَّثنا في الفقرةِ السَّابقة عن الطُّيور عموماً، ونريدُ في هذهِ الفقرة أنْ نتحدَّث عن الحَمَامِ الزَّاجِل بالتَّحديد... فجانِب القُوَّة الهادِيَة فيهِ أكثر وضوحاً.

يقول درفيشر في كتابِهِ حولَ الحَمَام الزاجِل وعودته المدهشة إلى عُشِّهِ: «لو وضَعْنا هذا الطَّائر في صندوقٍ مُقفَل مُظْلِم، وأبعَدْناهُ مئات الكيلومترات عن وَكْرِهِ، وسلَكْنا بهِ الطُّرُق المُلتوية والمُعقَّدة أثناء رحلتنا، فإنَّهُ حالَ إخراجِهِ من الصُّنْدوق يطيرُ مباشرةً نحوَ عُشِّهِ بعدَ عشر أو عشرين ثانية من رؤيةِ النُّور. وقد ثبَتَ ذلك عن طريقِ الاختبارات المتكرِّرة التي قامَ بها عالِمٌ معروف يُدعى د. غرامر. ويمكن توضيح أسلوبُ عملِهِ بهذا المثال:

لو أنَّ هذا الطَّائر كانَ في مدينةِ هامبورغ، فإنَّهُ يعلَم أينَ تكون الشَّمْس عندَ السَّاعةِ

---

(1) مكارم الشيرازي، نفحات القرآن، ج2، ص403 ـ 404.

(2) احتجاجات الإمام الصادق وتوحيد المفضل، ص254 ـ 256. المجلسي، بحار الأنوار، ج3، ص103 وما بعدها.

الفُلانيَّة من اليوم. فإذا أخذوهُ إلى مدينةٍ بروم مثلاً، فإنَّهُ يفهَم أنَّ الشَّمْسَ هناك تكون من 25/ 1 درجة شرقاً بنصفِ درجة. فمن أجلِ عودتِهِ إلى وَكْرِهِ في هامبورغ، يجب عليهِ التحليق نحوَ الشَّمال الشَّرقي، مع الأخذ بعينِ الاعتبار وضع الشَّمس في هامبورغ. إلَّا أنَّهُ ليسَ معلوماً كيفَ تقوم هذهِ الطُّيور بتحديدِ طريقِها عندما يكونُ الجوُّ غائماً حيث تختفي الشَّمْس؟ لقد أثبتَت التَّجارُب أنَّ أغلَبَها يجِد طريقَهُ بلا توجيهٍ من حركةِ الشَّمْس»[1]!

طبعاً ناهيك عن الأمورِ المُذْهلة والعجيبة في خِلقَة الكِلاب (الحراسة، وإرشاد فاقدي البَصَر. . .إلخ)، النَّمْل والعنكبوت والقرود والسَّلاحِف والضَّفادع والدَّلافين والإبل وغيرِها من الحيوانات.

● الإنسان:

الهِداية التكوينيَّة في خِلْقَة الإنسان واضِحة؛ فالطِّفْلُ بمجرَّد أنْ يخرُج من بطْنِ أُمِّهِ، نجِدهُ بمجرَّد أنْ تُوضَع حلَمة الثَّدْي في فَمِهِ يبدأ ـ بدون تعليم من أحَد ـ بمصِّ اللَّبن، ويُمْسِك بالثَّدْي، ويضغَطُ عليهِ بيديهِ، ويَبْكي ليُرسِلَ رسائل لأُمِّهِ. فتَحْتَضِنَهُ وتضَعهُ ـ بهدايةٍ فطريَّة أيضاً ـ بجوارِ قَلْبِها، فيهدأ بمجرَّد سَماعه ضربات قلْب الأم، لأنَّ هذا الصَّوت معروفٌ لديهِ لاعتيادهِ عليهِ منذُ المراحِل الجنينية.

خُذْ أيضاً الذَّاكِرة، التي تتراكَم فيها المعلومات وتنمو بنُمُوِّ الإنسان، وتُعتَبَرُ أرشيفاً للمعلوماتِ المختلفة، بحيث لو أردنا توظيف مئات الأشخاص لحفظِ معلوماتنا لاستحالَ عليهم القيام بنشاطِ الذَّاكِرة بهذهِ السُّرعة. ولو سُلِبَت الذَّاكِرة منَّا ساعةً واحدة لما أمكنَتْنا الحياة، فلا نضِلُّ طريقَنا إلى منازِلنا فحسب، بل سيُصيبُنا النِّسيان حتى في أنْ نضَع اللُّقمة في فَمِنا عند تناوُلِ الطَّعام.

قد يُقال بأنَّ الذَّاكِرة لا تُعبِّر عن جانبٍ إبداعي وابتكاري في الإنسان، بدليل أنَّ الكمبيوتر يقومُ اليوم بهذا الدَّور بشكلٍ أفضل. لكن يبقى السُّؤال: ماذا عن اللُّغة؟ كيف يُعبِّر الإنسان عمَّا في نفسِهِ، ويُبْدِع ويُوَلِّد جمَلاً جديدة لم يسمَعْها من قبل، كما أوضح ذلكَ الفيلسوف اللغوي الأميركي نعوم تشومسكي[2] (1928ـ. . .) ـ من معهد ماساشوستس للتكنولوجيا ـ في نظريتِهِ التوليديَّة. . . وإليكَ بعض التَّوْضيح في هذا الشَّأن.

---

(1) مكارم الشيرازي، **نفحات القرآن**، ج2، ص154 ـ 155.

(2) Noam Chomsky.

من أهمّ مراكِز المخ البشَري وأكبرها مراكز اللُّغة ـ تفكيراً ونُطقاً وسَمْعاً وفَهْماً. وتُمثّل *اللُّغة* فارقاً جوهريّاً بينَ الإنسانِ وغيرِهِ من الكائِنات، فهي تضَع داخِل المخ مقابِلاً للعالَم المحيط، فتُمكّن الإنسانَ من أنْ يكون لهُ تاريخ وأنْ يعيش الحاضر وأنْ يُخطّط للمستقبل. كما تُعتَبر اللُّغة وسيلة أساسيَّة للتَّفكير، خصوصاً فيما يتعلَّق بالمفاهيم المجرَّدة. ذلك بالإضافة طبعاً إلى أنَّ اللُّغة هي من أهمّ وسائل الاتِّصال.

وقد اهتمَّ الإنسان منذُ عصور بدراسةِ اللُّغة. وخلال القَرْن العشرين تركَّزَت دراسات «علوم اللُّغويات» حول بعض نواحي الكلام مثل الصوتيّات، ومعاني المفردات، وتركيب العبارات. ولعلَّ من أهمّ الدِّراسات في مجال *تركيب العبارات* دراسات تُشومِسكي الذي أضافَ مفهومانِ مهّمانِ مبنيَّان على دراسةٍ واسعةٍ للُغات الجماعات المختلفة:

المفهوم الأول هو الأجرومية الخلّاقة (= المبدعة): حيثُ أثبتَ تُشومِسكي أنَّ الطفل يُولَد ومخُّهُ مُعَد لتكوين جُمَل صحيحة ذات معنى. فبمجرَّد تلقّيه لبعضِ المفردات وبعض العبارات، يُصبح قادراً على تكوين ما لا نهايةَ له من الجُمَلِ صحيحة التركيب. وتتم هذهِ العملية في مرحلةٍ مُبكّرة من العمر، وتُصبح هذه اللُّغة هي *اللُّغة الأم*.

المفهوم الثاني هو الأجرومية العالمية: حيثُ أثبتَ تُشومِسكي أنَّ الجنسَ البشري بأكملِهِ يتفاعَل مع اللُّغة بطريقةٍ متماثلة على اختلافِ أصولِهِ ولُغاتِهِ، وأنَّ البشَرَ يصنعونَ جُمَلَهُم بطريقةٍ متشابهة تُطوَّع وتخضَع جزئيّاً للظُّروف المحيطة.

تاريخيّاً، متى بدأ الإنسانُ بالكلام؟ لقد وُجِدَت علامات في جماجِم *الإنسان الصنّاع* تُثبِت وجود أهم مراكز المخ اللُّغوية (منطقة بروكا) في مخِّ هذهِ الكائنات، مما يشير إلى أنَّ الإعداد لنشأة القُدْرة على الكلام قد حدَثَ منذ حوالي خمسة ملايين عام.

ولا شكَّ أنَّ نشأة القُدْرة على الكلام عمليةٌ معقَّدة، سبقَها نشأة مراكز داخل المخ لتقييم البيئة المحيطة، وعندما تمكّنَ الإنسانُ من ذلك، بدأ في التواصُل عن طريقِ *الإشارات* باليدِ والوَجْه، والتي قد يصحَبُها إصدارُ بعضِ الأصوات. ثمَّ تلَت ذلكَ مرحلةُ الكلام، التي تتطلَّب ـ إلى جانبِ مراكز المخ ـ موقِعاً معيَّناً للحُنجَرة، يتمثَّل في انخفاضِ مستواها ومستوى الحِبال الصوتيَّة، وهذا الموضِع موجودٌ في الإنسانِ فقط. ومن خلالِ ما اكتشفَهُ العُلَماء من أنَّ تغيُّر موقِع الحُنجَرة يَصْحَبهُ تغيُّر في شكلِ ثقب قاع الجُمْجُمة، توصَّلوا إلى أنَّ الكلام خاصيَّة لم يكتمِل تشكيلُها إلَّا بظهورِ الإنسان الحديث، ووجدوا

أيضاً أنَّ إنسان نياندرتال[1] كانَ يفتقِد هذهِ القُدرة. بالتالي، يرى العلماء أنَّ الإعداد قد تمَّ تشريحيّاً لنشأة اللُّغة قبل أنْ يبدأ أسلافُنا في الكلامِ بفترةٍ طويلة[2].

كلامُ الإمام جعفر الصَّادق عليه السلام المروي جديرٌ بالتأمُّل، تقول الرِّواية إنَّه عليه السلام قال للمفضَّل: «أَطِلَ الفِكْرَ يا مفضَّل في الصَّوْتِ والكلام وتهيئة آلاته في الإنسان، فالحُنْجُرة كالأنبوبة لخروجِ الصَّوْت، واللِّسانِ والشَّفَتان والأسنان لصياغةِ الحروف والنَّغَم، ألَمْ ترَ أنَّ من سقَطَت أسنانُهُ لم يُقِمْ السِّين، ومن سقطَت شَفَتُهُ لم يُصحِّح الفاء، ومن ثقُلَ لسانُهُ لم يُفصِح الرَّاء، وأشبهُ شيءٍ بذلكَ المزمار الأحمر....»[3].

إلى أنْ يقول: «تأمَّل يا مفضَّل ما أنعمَ اللهُ ـ تقدَّسَت أسماؤهُ ـ بهِ على الإنسان، من هذا المنطق الذي يُعبِّر بهِ عمَّا في ضميرهِ، وما يخطُرُ بقلبهِ، ويُنتجهُ فِكْرُهُ، وبهِ يفهم عن غيرهِ ما في نفسِهِ. ولولا ذلك كان بمنزلةِ البهائم المُهْمَلة، التي لا تُخبِر عن نفسِها بشيء، ولا تفهم عن مُخْبرٍ شيئاً»[4].

والعنصر الأبرز في هداية الإنسان التكوينية هو العَقْل (النَّظري والعمَلي)؛ فقد امتاز هذا الكائن بهذه الأداة التي جعلَتْهُ قادراً على ما عجز عن تحقيقه بقية الكائنات.

كتبَ كريسي موريسون في *العِلْم يدعو للإيمان*: «مما يدعو إلى أشدَّ العجب أنَّه في أنواع الحياة الحيوانية التي لا تُحصى ـ سواء أبقيت الحيوانات أم انقرضَت ـ لسنا نجد عندها أيَّ مظهر للعقل، ولكنَّا نجد الغرائز وحدها، حتى نصل إلى الإنسان، فنراهُ قد استأثَرَ بالعقلِ وحدَهُ. إنَّ أيَّ حيوان لم يُسجِّل لنفسِهِ قدرة على تربيع حجر، أو العد لغاية عشرة، أو فهم معنى عشرة!...إنَّ أنثى الزّنبور تُغطّي حفرةً في الأرض، وتضع بيضها في المكان المناسب بالضَّبط، وترحل فرحاً، ثمَّ تموت. فلا هي ولا أسلافها قد فكَّرْنَ في هذه العملية، ولا هي تعلَم ماذا يحدُث لصغارِها، أو أنَّ هناك شيئاً يسمى صغاراً...بل إنَّها لا تدري أنَّها عاشت وعملت لحِفظِ نوعها....لا شك أنَّ هناك خالقاً أرشدها إلى كلِّ ذلك. لكن الإنسان وحدهُ هو الذي أوتي عقلاً بلغَ من التطوُّر أنَّه يستطيع

---

(1) Neanderthal أحد أنواع جنس هومو الذي استوطن أوروبا وأجزاء من غرب آسيا وآسيا الوسطى. أول آثار نياندرتال ظهرت في أوروبا تعود لحوالي 350،000 سنة مضت. انقرض إنسان نياندرتال في أوروبا قبل حوالي 24،000 سنة مضت.

(2) عمرو شريف، كيفَ بدأ الخلْق؟ ص274 ـ 281.

(3) احتجاجات الإمام الصادق وتوحيد المفضل، ص 192. المجلسي، بحار الأنوار، ج3، ص71.

(4) المصدر السابق نفسه، ص213. المجلسي، بحار الأنوار، ج3، ص82.

أنْ يُفكِّر به تفكيراً عالياً. والغريزة ليست إلَّا كنغمة واحدة من الناي، نغمة جميلة ولكنَّها محدودة، في حين أنَّ العقل البشري يحتوي كلَّ الأنغام لكلِّ الآلات الموسيقية في أوركسترا، والإنسان يمكنه أنْ يُوفِّق بين تلك الأنغام جميعها، وأنْ يُقدِّم للعالَم قطعاً موسيقية متَّحدة النغم (سيمفونيات) تدنو من الإعجاز»[1].

ما مصدرُ الاهتداء في عالَمِ الأحياء؟

طرَحَ الشيخ جعفر الهادي ـ في كتابهِ *الله خالقُ الكوْن* ـ ثلاثة احتمالات كإجابة على هذا السُّؤال:

الاحتمال الأول: أنَّ هذهِ الحيوانات تقوم بهذهِ الأفعال والفعَّاليات العجيبة عن طريقِ التَّفكير والتَّجرُبة والاستنتاج، كما يفعل الإنسان العاقِل. ولكن هذا الاحتمال مرفوض، لأنَّ الحيوانات تفتقِر إلى العقلِ والفهمِ والقُدْرةِ على التَّفكير كما هو الحال في الإنسان، ولا ترجع أعمالُها وأفعالُها إلى التَّجربةِ والاستنتاج والبَرْهنة والاستدلال.

الاحتمال الثاني: أنْ يكون منشأ هذهِ الأعمال العجيبة كيفية التَّركيب الجِسْماني والتنظيم البدني لهذهِ الحيوانات، أي إنَّ جهازَها المادِّي ـ بما لهُ من التَّركيبِ والنَّظمِ الخاص ـ يقتضي أنْ تقوم هذهِ الأحياء بمثلِ هذهِ الفعَّاليات العجيبة والأنشطة الدَّقيقة.

فكما أنَّ التركيبَ الآلي الخاص لجهازِ السَّاعة يستوجِب أنْ تقوم السَّاعة ـ بعدَ صُنْعِها ـ بفعَّالياتِها بصورةٍ صحيحةٍ لمدَّةٍ طويلةٍ من الزَّمن، كذلك التَّركيب والنَّظْم الخاص في جهازِ الحيوان يستوجب أنْ يقوم بمثلِ هذه الأفعال العجيبة.

ولعلَّ ما يريدُهُ المشتغلون بعِلْم الحيوان من *الغريزة* هو هذا الأمر؛ فإنهم يقصدون من الغريزة أنَّ الأفعالَ العجيبة التي يقومُ بها الحيوان هي خاصِّية تركيبه الوجودي. وسيُوافيك ـ عندَ دراسة الاحتمال الثالث ـ بُطلان هذا الاحتمال، وأنَّهُ من غير الممكن تفسير كل تلك الفعَّاليات العجيبة التي تقوم بها الحيوانات بمثلِ هذه النَّظرية.

الاحتمال الثالث: يذهب إلى أنَّ الفعَّاليات والأنشطة التي تقوم بها الحيوانات تتنوَّع إلى نوعين: النَّوْعُ الأول يكفي في الاهتداء إلى تلكَ الفعَّاليات والأنشطة نفس الجهاز الموجود في جسمِ الحيوان بما لهُ من التَّركيب والنَّظْم الخاص. وفي هذهِ الصُّورة يكون نفس ذلكَ الجهازَ المادِّي ـ بما لهُ من التركيبِ الخاص ـ كافياً لحدوث تلكَ الفعَّاليات وصدور هذهِ الأنشطة من الحيوانات، ويكونُ الحيوانُ حينئذٍ بمنزلةِ الأجهزة

(1) كريسي موريسون، العلم يدعو للإيمان، الفصل التاسع «تطور العقل»، ص120 ـ 124.

الميكانيكية التي يكفي مجرَّد النَّظم الماديّ الخاص فيها، في حدوث وصدور طائفة من الأعمال منها.

والنَّوْع الثاني ما لا يكفي الجهاز الماديّ فيهِ لصُدُور تلكَ الفعَّاليات والأنشطة منهُ، بل يحتاج إلى عامِلٍ آخر وراءَ ذلك، يُبيِّن المسير ويُمْلي على الشَّيءِ الموقف اللازم اتخاذُهُ في الحالاتِ غير المتوقَّعة. وهذا يتجلَّى بوضوح عندما يقومُ الشيء بعمليةِ *الابتكار والاختيار*، فإنَّ ذلكَ لا يُمكِن أنْ يستنِد إلى طبيعةِ النَّظم الحاكم في الجهازِ الماديّ للشيء، لأنَّهُ ليسَ للجهازِ الماديّ إلَّا أنْ يقوم بما رُسِمَ لهُ سلفاً، لا أنْ يبتَكِر ويختار عندما يلزَم ذلك.

ثم يُعلِّق في الهامش: الفَرْق بينَ ما يقوم بهِ الجهازُ الماديّ (كالآلة الحاسبة) وما لا يمكن أنْ يقوم بهِ هو أنَّهُ لو كانَ العملُ جارياً على وِفْقِ المصنوع أمكنَ إسنادُ العمَلِ إلى الجهازِ الماديّ، وأما إذا حدَثَ طارئٌ، وصارَ المصنوعُ المعيَّن أمام طريقين، وكانَ انتخابُ أحد الطرفين والعمَل على وِفْقِهِ موجِباً لنجاحِ المصنوع، فإنَّ مثل هذا الفِعْل والموقف يحتاج لا محالة إلى عمليَّة الاختيار، ولا يمكن إسنادُهُ إلى الجهاز. وما نراهُ لدى الحيوانات هو من القسم الثاني، فإنَّ الحيوان مضافاً إلى قيامِهِ بالنَّوْع الأول من الأعمال، يقوم بابتكارات واختيارات، لا يمكن التنبُّؤ بهِ سلَفاً لأنَّهُ يرتبط بالمستقبل[1].

تعليقي على ذلك: من الواضح أنَّ كلام الشَّيخ جعفر الهادي ينسجِم مع كلام الشَّيخ المطهَّري، فالنَّوْع الأول من الفعَّالياتِ والأنشطة استفَدْنا منهُ في دليلِ النَّظْم، والنَّوْع الثاني نستفيد منه هنا في دليلِ العِناية والهِداية، لأنَّهُ يتناول القوَّة الخفيَّة التي تهدي الكائنات في مستقبلِها. لكن بعدَ تطوُّر العِلْم الحديث، على مستوى التكنولوجيا، وعلى مستوى عِلْم الجينات والبيولوجيا الجزيئية، لا بدَّ من تطوير الإجابة على السُّؤال: ما مصدرُ الاهتداء في عالَمِ الأحياء؟

دليلُ العِناية والاهتداء بعدَ تطوُّر التكنولوجيا وعلم الجينات:

• تطوُّر التكنولوجيا:

على مستوى التكنولوجيا، قد يُطرح الاعتراض التالي: إنَّ جهاز الكمبيوتر ـ رغم أنَّهُ يعمَل آليّاً ـ يُمكِن برمجَتُهُ بحيث يُفَلْتِر ويُنظِّف نفسَهُ من الفيروسات، أو يُصلِح بعضَ

(1) جعفر الهادي، الله خالق الكون، ص 208 ـ 211.

الأعطال التي تحدُث أثناءَ عملِهِ، وقد يُبرمج الكمبيوتر على اتّخاذ قرارات في حالاتٍ معينة. . . وبالتالي قوّة الابتكار والإبداع ـ التي ميَّزت دليل العِناية والاهتداء ـ يُمكِن أنْ تُزْرَع في الكمبيوتر، ولم تعُد قوّة خفيَّة تدُلُّ على صانعٍ حكيم، لأنَّ الإنسان صارَ بمقدورِهِ أنْ يُوجِد هذهِ القوَّة في الجمادات.

جوابي على هذا الاعتراض: صحيح أنَّ الكمبيوتر يستطيع اليوم القيام بعملياتٍ معقَّدة جدّاً لا يستطيع العقل البشري القيام بها، وهذا أمرٌ لا شكَّ فيه. لكن من الصحيح أيضاً أنَّ الكمبيوتر لا يستطيع القيامَ بأيِّ شيء بدون أنْ يقوم الإنسان ببرمجتِهِ وإعطائِهِ التَّعليمات المناسبة.

لا شك أنَّ التطوُّرات في المجال التكنولوجي مُعقَّدة وسريعة جدّاً، وقد ظهرَت لنا العديد من التِّقنياتِ الحديثة. من هذهِ التقنيات ما يُحاكي الإنسان في تصرُّفاتِهِ وتفكيرِهِ، ومنها ما لديهِ القُدْرة على حلِّ أصعب المسائل العِلْميَّة. ففي مجالِ الذَّكاء الاصطناعي[1]، تمَّ تطوير أجهزة كمبيوتر قادرة على التعرُّف على الأصواتِ والوُجوه، بل تعدَّى ذلك إلى إمكانيةِ تمييز الرَّوائح (وهذا ما يُدْعى بـ«الأنف الالكتروني»). ونظراً للسَّعةِ التخزينيةِ الهائلة، والقُدْرةِ على استرجاعِ البيانات بسُرْعةٍ فائقة، فقد أصبحَ من الممكن لجهازِ كمبيوتر فائق السُّرعة أنْ يتذكَّر وجوه أو بصمات ملايين، بل مليارات من الناس، وهذا ما لا يستطيع الإنسان القيام بِهِ. عمليَّات رياضيَّة وحسابيَّة مُعقَّدة أو طويلة الحل، كإيجاد المجموعات الجزئية لعدَدٍ كبيرٍ جدّاً من الأرقام أو الرُّموز، قد تكون مستحيلة على الورَق، ولكن بالاستعانةِ بالعقلِ الالكتروني يمكن تصميم برنامج كمبيوتر يقوم بإيجاد مجموعات جُزْئيَّة لمجموعةٍ مكوَّنةٍ من عدَدٍ غير محدود من العناصر، مكرِّراً القاعِدة المستخدمة بعدَدِ عناصر المجموعة المعطاة.

إذاً الكمبيوتر اليوم يتفوَّق على الإنسانِ بالسُّرعةِ والدِّقة وعدَم الملَل أو التَّعَب من التِّكرار، ولكن ذلكَ لا يجعله الأذكى. فالإنسان بذكائِهِ هو من جعلَ جهازاً ـ لا يتعدَّى كونهُ جماداً ـ قادرٌ على التَّفكير والمحاكاة. فالكمبيوتر لا يستطيعُ التَّفكير إلّا في نطاقٍ محدودٍ بقاعدةِ المعلومات المُخزَّنة فيه، أو كما تُسمى بـ«قاعدة المعرفة»[2]. فكلَّما كبُرَت تلكَ القاعدة، زادَ نطاقُ التَّفكير.

ويبقى السُّؤال: هل بإمكان الكمبيوتر أنْ يحل يوماً ما محل عقل الإنسان؟ يثيرُ

---

(1) Artificial Intelligence.

(2) Knowledge Base.

الكثيرَ من الجدَل. في هذا الصَّدَد تبرز تلك التفرقة التي حدَّدها الفيلسوف الأميركي جون سيرل ـ في بحثِهِ *العقل والمخ والبرامج* المنشور عام 1980 ـ بين ما أسماه بالذكاء الاصطناعي القوي، في مقابل الذكاء الاصطناعي الضَّعيف. وحسب هذا التصنيف هناك نوعان من أنواع البحوث في الذكاء الاصطناعي: الأول هو الذكاء الاصطناعي القوي الذي لا يفترض فقط أنَّ الآلة قد تقوم بأفعال تتَّسم بالذكاء، بل يفترض أيضاً أنَّ الآلة نفسها تشكِّلُ عقلاً يتَّسم بالذكاء، وبالتالي يفترض هذا الاتجاه نوعاً من التماثُل بين عمل المخ وعمل الكمبيوتر. ويمضي هذا الاتجاه إلى أبعد من ذلك، إذْ يفترض أنَّ الآلة قد تكتسب القدرة على الشُّعور والانفعال. أما الاتجاه الثاني، وهو اتجاه الذكاء الاصطناعي الضعيف، فلا يفترض أنَّ الآلة تستطيع امتلاك ذكاء حقيقي، بل يقف عند افتراض أنَّ الآلة قد تتصرف بطريقة تتسم بالذكاء. وذكاء الآلة ـ حسب هذا الاتجاه ـ ذكاءٌ محدود بمجالٍ معيَّن. والآلة ـ في نظر هذا الاتجاه ـ تظلُّ آلة وليست عقلاً، بمعنى أنَّها مجرَّد وسيلة تستخدم لتأدية أغراض معينة، ولكنَّها لا تكتسبُ استقلالاً أو وعياً ذاتياً. ولقد قدَّمَ سيرل أطروحة لإثبات عدم صحَّة اتجاه الذكاء الاصطناعي القوي، أصبحت تُعرَف بـ«الغرفة الصِّينية»[1]. وجاء الفيزيائي الرِّياضي البريطاني الكبير روجر بنروز ليؤكِّد ـ في كتابه *عقل السُّلطان الجديد: العقل والحاسوب وقوانين الفيزياء* ـ على أنَّ عقل الإنسان ينطوي على قوى لا يمكن لآلة أنْ تبلُغها. ولإثبات وجهة نظره، عرَضَ طائفة من المواضيع تمتد من المنطق ونظرية النِّسبية وميكانيك الكم وعلم الكون والثقوب السَّوداء إلى فيزيزلوجية الأعصاب والدَّماغ وعلم النَّفْس المعرفي، لينتهي من ذلك إلى أنَّ العقل البشري يحوي شيئاً ما غير خوارزمي (أي لا يمكن تمثيله بخوارزمية)، وهذا الشَّيء غير الخوارزمي هو المسؤول عن الإلهام والابتكار والإبداع والأفكار الخلَّاقة.

إذاً لا مجال لمقارنة ذكاء البشَر، أو حتى بعض غرائز الكائنات الحية، بذكاء الآلة. وعلى ضوء ما ذكره جون سيرل وروجر بنروز، هناكَ فرقٌ بينَ إنجاز العمَل بسُرْعة ودِقَّة من ناحية، والوعي الذاتي والقُدْرة على الابتكار والإبداع من ناحية أخرى. وهذا ما يفتقِد إليهِ جهاز الكمبيوتر. وكما أنَّ الكمبيوتر، بمعزَل عن الإنسان وبرمجتِهِ وتعليماتِهِ، لا يتعدَّى كونه خردة من المعدَن وبضعة أجزاء بلاستيكية. كذلك الإنسان والكائنات

(1) Chinese Roome.
محمد طه، الذكاء الإنساني، سلسلة عالم المعرفة، عدد 330، المجلس الوطني للثقافة والفنون الآداب، الكويت، 2006، ص269 ـ 272.

الحية عموماً، من دون بعض الغرائز التي تنطوي على ابتكار وإبداع، لنْ يكون شيئاً مذكوراً، ولنْ يبقى على قيدِ الحياة. وهذا ما يُبْقي دليل العناية والاهتداء على قُوَّتِهِ.

لننتقِل الآن إلى الاعتراضِ الثَّاني المتعلّق بعِلْم الجينات والبيولوجيا الجزيئية.

• تطوُّر علم الجينات:

على مستوى عِلْم الجينات والبيولوجيا الجزيئية، قد يُطرح الإعتراض التالي: إنَّ العِلاقة التي قيلَ عنها إنَّها خفيَّة بينَ الشيء ومستقبلِهِ، أثبتَ العِلم أنَّها تُورَّث مع الجينات، بلا حاجة إلى تعليم وتعلُّم، فالخبرات المكتسبة للجيل السابق يتِمُّ تشفيرُها من خلال الـ(DNA, RNA, والبروتينات)، ثمَّ تمريرُها إلى الجيل الجديد بوصفِها جينات نشِطَة.

<u>جوابي على الاعتراض</u>: حتى لو فسَّرنا غريزة الاهتداء على أنَّها خبرات مكتسبة، تمَّ تشفيرُها ثمَّ تمريرُها إلى الجيلِ الجديد، كجينات نشِطة. . .تظل هناكَ أربعة أسئلة محيِّرة، بالغة الأهمية، تُبقي دليل العناية والاهتداء على قُوَّتِهِ. هذهِ الأسئلة الأربعة طرحَها الفيلسوف أنتوني فلو[1].

هذه الأسئلة تجعل البيولوجيين والفلاسفة الماديين يُواجِهونَ مأزَقاً عِلمياً فلسفياً لا يُحسَدونَ عليه، وهو مأزقٌ ذو جوانب متعدِّدة، لم يُقدِّموا تفسيراً لأيٍّ منها:

<u>أولاً</u>: من أينَ اكتسبَت المادَّة غير الحيَّة الغائيَّة[2] (أي أنْ يكون لها غرَضاً وتوجُّهاً) حتى تُصبح كائناً حيّاً؟

فمن السِّمات الأساسية المميِّزة للحياة أنَّ للكائِنات الحيَّة غرَضاً متأصِّلاً في بُنْيَتِها، وهو ـ كما يبدو لنا ـ أنْ *تحافُظ على حياتها*. وهو غرض لا يمكن رصدُهُ في المادَّة غير الحيَّة التي نشأت منها هذهِ الكائنات. وعندما لاحظَ أرسطو هذهِ العلاقة، عرَّف الحياة بأنْ يكون الشيء حريصاً على حياتِهِ. ويُعينُ على تحقيقِ هذا الغرض الأساسي أهدافٌ أُخرى ثانوية، تدفع الكائن الحي وتُوجِّهُهُ في حياتِهِ، كالتغذِّي والحرَكة والإخراج وغيرها.

والسُّؤال الحاسِم هُنا: من أين اكتسبت المادَّة غير الحيَّة القصْدية والغائيَّة حتى تُصبِح كائِناً حيّاً؟ بعبارة أخرى، إنْ كانَ أصل الكائن الحي مادَّة غير حيَّة، فمن أين

---

(1) وأستعينُ في شرحِها بما كتبَهُ د. عمرو شريف في كتابه كيف بدأ الخلق؟

(2) Teleology.

اكتَسَبَ هذا الكائِن الحي غريزة المحافظة على الحياة والتغذّي والحركة والإخراج. . .وهي غرائز غير ملحوظة في المادَّة غير الحيَّة؟

ثانياً: من أين اكتسبَت المادَّة غير الحيَّة (أو حتى المادَّة الحيَّة الأوليَّة) القُدرة على التكاثُر، هذهِ القُدرة اللازمة لاستمرار الأنواع، وكذلك لترقِّيها في سُلَّمِ التطوُّر؟

فقد بدأ تكاثُر الكائنات الحيَّة تكاثُراً لا جِنْسيّاً، يُنتِج كائنات مماثلة تماماً في جيناتِها للخليَّة الأصليَّة، وما زالَ هذا التَّكاثُر سائِداً في الكائناتِ الأوَّلية، كالبكتيريا والفِطْريات. ثم ظهرَ التَّكاثُر الجِنْسي الذي تختلِط فيه جينات الأُم مع جيناتِ الأب، فتخرُج كائنات ذات بُنْية جينيَّة جديدة.

والتَّكاثُر أمرٌ أساسيٌّ للتطوُّر، لأنَّ حدوثَ الانتخاب الطَّبيعي يقتضي تكاثُر الكائناتِ الحيَّة، وبالتالي لا يمكن أنْ يكون التطوُّر بالانتخابِ الطَّبيعي هو الذي أوجدَ التَّكاثُر، كما يُروِّج أتباع دارون، لأنَّ التَّكاثُر هو الحصان الذي يجُرُّ عربة الانتخاب الطَّبيعي، وليسَ العكس.

والسُّؤال الحاسِم هنا: كيفَ اكتسبَت الكائنات الحيَّة الأُولى القُدْرة على التَّكاثُر؟

لاشكَّ أنَّ التَّكاثُر الجِنسي من الأدلَّةِ القويَّة على أنَّ التطوُّر قد حدَثَ بتخطيطٍ مُسبَق، إذ يتطلَّب ذلك ظهور صفات جديدة متوافِقة بدِقَّة شديدة في كلٍّ من الذَّكرِ والأُنثى. فكيفَ تتِم هذهِ التغيُّرات بالصدفةِ في كلٍّ من الجِنسينِ على حِدَة؟ كذلكَ فإنَّ وجود التَّكاثُر كسِمَة مُصاحِبة للحياة يُؤكِّد أنَّ ظهورَ الحياة لم يكُن أمراً عشوائيّاً، بل يُؤكِّد أنَّ هناكَ تخطيطاً مُسبقاً يهدِف إلى استمرار وجود الكائنات الحيَّة من خلالِ صِغارها.

ثالثاً: من أينَ اكتسبَت المادَّة غير الحيَّة نظامَ التَّشفير[1] ومعالجة المعلومات[2] المميِّزة لجميعِ الكائنات الحيَّة؟

المقصود بنظامِ التَّشفير: النِّظام الذي من خلالهِ يتِمُّ الرَّبط بين شيئين أو بين نظامين باستخدامِ الرُّموز. خُذْ على سبيلِ المثال نظام التلِغراف، عندما يُحوِّل المُرْسِل حروف الكلِمات التي يريد إرسالَها إلى رَمْزين (نُقاط وشُرَط)، ويتِمُّ التَّعبير عن جميعِ الحروف بهذَيْن الرَّمْزَين (النُّقْطة والشَّرْطة) بطريقةٍ رياضيَّة (عملية التَّشفير). ثُمَّ تُحوَّل هذهِ الرُّموز

(1) Coding System.

(2) Information Processing.

إلى إشاراتٍ كهربائية يتِمُّ نقلُها عن طريقِ الأسلاك إلى مكانِ المستقبِل، الذي يقومُ بفكِّ الشَّفرة وترجمتَها إلى معناها الأصلي[1].

كذلكَ الحال في الخليَّةِ الحيَّة، فالمعلوماتُ الخاصَّة بكيفيةِ عمَل الخليَّة، وكذلك صفات الكائن الحي التي سيتِمُّ تمريرُها إلى الأجيالِ التَّالية، تكون مُشفَّرة في الـ DNA جينات الخليَّة، باستخدام أربعة أحرُف (مركَّبات كيميائيَّة) تتراص بترتيبِ رياضيٍّ مختلِف. ويتِمُّ نقل المعلومات من الجينات الموجودة بنواةِ الخليَّة إلى الرِّيبوزومات في السِّيتوبلازم، ويقومُ بهذهِ المهَّمة الحِمْض النوَوي المِرسال m RNA (يُقابِل أسلاك الكهرباء التي تنقُل الشَّفرة في نظامِ التلغراف). وتقومُ الرِّيبوزومات بفكِّ الشَّفرة وفهم محتواها، واستعمال هذا المحتوى المعلوماتي في ترتيبِ الأحماض الأمينية، لتكوين البروتينات التي تقوم بمُعظم وظائف الخليَّة.

إذاً المعلومات الخاصَّة بكيفيةِ عمل الخليَّة وصفاتِ الكائن الحي توجَد في صورةٍ رمزية ويتِمُّ تمريرُها إلى الأجيالِ التَّالية، ثم يتِمُّ بعد ذلكَ فَك الشَّفرة وفهم مُحتواها.

والسُّؤال الحاسِمُ هنا: من أينَ اكتسبَت المادَّة غير الحيَّة نظامَ التَّشفير ومعالجة المعلومات المميَّزة لجميع الكائنات الحيَّة؟ هذا النِّظام شديد التَّعقيد، ونكاد لا نعرِف شيئاً عن كيف ومن أين اكتسبَت المادَّة غير الحيَّة هذه الآليَّة؟

وكما يقول الفيزيائي البريطاني الشهير بول ديفيز: «إنَّ استخدامَ نظام التَّشفير في كتابةِ لُغتَي الحياة (الأحماض النوويَّة والبروتينات) ثم في نَقْلِ المعلومات بينَها يعتبرُ أمراً شديدَ الإلغاز، بل يعتبرُ معجزة، إذ كيفَ تستطيع تفاعُلات كيميائيَّة لا بصيرةَ لها أنْ تقوم بذلك»؟

رابعاً: كيف تتحوَّل المعلومات المكتوبة بالحِبْرِ إلى كائناتٍ حيَّة، وبعبارةٍ أُخرى كيف تتِم عمليَّة التَّشكيل[2]؟

نريدُ بعمليةِ التَّشكيل: العمليَّة التي تتحوَّل من خلالِها المعلومات إلى وجودٍ حقيقي. كتحوُّل الكلِمات التي نخُطُّها على أوراقٍ نَصِفُ فيها إنساناً، إلى إنسانٍ حقيقي من لحْمٍ ودَمٍ[3].

إنَّ الـ DNA مجرَّد جُزيء بيولوجي، مركَّب بطريقة مُذهلة، ويعمَل بطريقةٍ مُبهرة،

---

(1) Decoding.

(2) Morphogenesis.

(3) عمرو شريف، رحلة عقل، ترجمة كتاب انتوني فلو، هناك إله (= الله موجود)، ص100 ـ 103.

بحيث يحتوي على المعلوماتِ الكيميائيَّة التي تحتاجُها الخليَّة لتصنيع بروتيناتها، ولنَقل صفاتها الوراثيَّة، ولكن ليس ذلك هو سِرُّ الحياة.

الـ DNA كالكلماتِ المطبوعة على هذهِ الورَقة التي بينَ يديك، إنَّ المعلومات لا تكمُن في الورقة، ولا في حِبْرِ الكلِمات، ولا في كلِّ كلمةٍ مُنفرِدَة، ولكن في المعاني التي تُعبِّر عنها هذهِ الكلِمات المطبوعة على الورقة. لقد ثَبَتَ للبيولوجيين حديثاً أنَّ الـ DNA وإنْ كانَ يُحدِّد صِفات الكائن الجسميَّة والنَّفسيَّة والسُّلوكيَّة، لكنَّهُ يعجَز تماماً عن تشكيل الكائن على هيئتهِ، أي تحويلِهِ من مجرَّد معلومات إلى وُجودٍ حقيقي... لقد أصبحَ من الضَّروري أن نُقِرَّ بأنَّ هناكَ «نظاماً ما» هو المسؤول عن هذا التَّشكيل، لكن كيف؟ وما هو هذا النِّظام؟ لا ندري حتى الآن[1].

(1) عمرو شريف، رحلة عقل، ص208 ـ 209، راجع أيضاً: عمرو شريف، كيف بدأ الخلق؟ ص130 ـ 146.

هل ثمَّة ما يدعَم دليل العناية من القرآن الكريم والحديث؟

يمكن بالتأكيد أنْ نعثر على عددٌ كبيرٌ من الآيات والرّوايات، تشيرُ إلى عنايةِ الله وهدايتِهِ لمخلوقاتهِ، منها:

قولُهُ تعالى على لسانِ موسى: ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[1].

وقولُهُ تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾[2].

وقولُهُ تعالى بشأن اهتداء الجمادات: ﴿وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾[3].

وقولُهُ تعالى بشأن اهتداء النَّباتات: ﴿وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾[4].

وقولُهُ تعالى بشأن اهتداء الحيوانات: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾[5].

وقولُهُ تعالى بشأن اهتداء النَّفس الإنسانية: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾[6].

وقولُهُ تعالى بشأن اهتداء الأنبياء: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ﴾[7].

وقولُهُ تعالى بشأن اهتداء خاتم الأنبياء ﷺ: ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ﴾[8].

خلاصة:

يمكن وضعُ دليل العناية (التدبير والهداية) على هيئةِ قياس على النَّحو التَّالي:

---

(1) سورة طه، الآية 50.
(2) سورة الأعلى، الآيتان 3 ـ 4.
(3) سورة السجدة، الآية 12.
(4) سورة الرحمن، الآية 6.
(5) سورة النحل، الآية 68.
(6) سورة الشمس، الآية 8.
(7) سورة الشورى، الآية 15.
(8) سورة النجم، الآية 4.

ثمَّة علاقة خفيَّة بين الكائناتِ ومستقبَلِها بنحوٍ يدُلُّ على أنَّها تهتدي طريقَها
علاقةُ العِناية والاهتداء لا بدَّ أنْ يكون وراءَها ربٌّ[1] وهاد[2]

إذاً وراءُ الكائنات ربٌّ وهاد

(1) Lord/Responsible.

(2) Guide.

الفصل الثالث:

دليلُ الحُدُوث (= العلَّة والمعلول)

Occurrence or Emanation (= Cause & effect) Argument

دليلُ الحُدُوث يُسمى بـ «دليل المتكلِّمين»، لأنَّ المتكلِّمين المسلمين يرَوْنَ أنَّ معيار حاجة الكائنات (بوصفِها معلولات) إلى اللهِ (بوصفِهِ عِلَّة العِلَل) أنَّها حادِثة. لكن ما معنى أنَّها *حادِثة*؟

سأبدأ بشَرْح معنى «الحُدُوث»، وأُميِّز بين الحُدُوث الزَّماني والحُدُوث الذَّاتي، وأطرَحُ التَّساؤل التالي: هل العالَم حادِثٌ أم قديم؟ ثمَّ أدرس حُدُوث العالَم على ضوء نظرية الحركة الجوهرية. بعد ذلك أنتقل للمقارنة بين وجهة نظر المُوحِّدين والمادِّيين، وموقف العِلْم الحالي ـ بعد نظرية الانفجار الكبير ـ من مسألة حدوث أو قِدَم العالَم، وانعكاس ذلك على الجدَل بين المؤمنين بالله والمُلحدين، وأخيراً أعودُ إلى القرآن الكريم لنرى معاً هل يمكن أنْ نجد فيه ما يشيرُ إلى الانفجار الكبير، وعموماً هل نجد في القرآن الكريم وفي الحديث ما يدْعَم دليل الحُدُوث؟ هذا هو المسار العام لهذا الفصل. دعونا نبدأ بشرح معنى «الحدوث».

معنى الحُدُوث:

مصطلَحُ «الحُدُوث» يُقابِلُهُ «القِدَم»[1]، وله معنى عُرْفي متداوَل، ومعنى آخر فلسفي دقيق. من النَّاحية العُرْفية، الشَّيء الحادِث هو الكائن في الزَّمان، وتُطلَق «الحادثة» على الظاهرة الطبيعية. في حين أنَّ الشيء القديم هو من عمَّر زمناً طويلاً . . . . هذا هو المعنى العُرْفي.

(1) بعض المعاجم تترجم كلمة «القدم» بـEternity، لكن هذه الكلمة تعني السَّرمدية، أي القدم (= الأزلية) والأبدية معاً، بحيث لا يكون لهذا الموجود بداية ولا نهاية من الناحية الزمانية، لذا فهي أشمل من كلمة «القدم».

لكن بالمعنى الفلسفي، الشَّيء الحادِث هو المسبوق بعدَمِهِ، أي الذي لم يكُن ثمَّ صارَ موجوداً. والشَّيء القديم هو غير المسبوق بعدَمِهِ، الذي كانَ موجوداً بالأساس.

وقد تسأل: ما الفَرْق بين المعنى العُرْفي والمعنى الفلسفي؟

وأُجيب: هناك فرقٌ مهم، فالحُدُوث قد يكونُ زمانياً، وقد لا يكونُ زمانياً (بل ذاتي). وإليك توضيح الفَرْق بين الأمرين.

الحُدُوث الزَّماني والحُدُوث الذَّاتي:

لا بدَّ أنْ نُميِّز بينَ الحُدُوث الزَّماني والحُدُوث الذَّاتي، والأسبَقيَّة الزَّمانية والأسبَقيَّة الذَّاتية، والقِدَم الزَّماني والقِدَم الذَّاتي. خُذْ المثال التَّالي: أنتَ الآن عندما تقرأ هذا الكتاب... نحنُ أمام أمر حادِث زماناً، لأنَّكَ قبلَ قراءتُكَ للكتاب كُنْتَ مشغولاً بأمرٍ آخر، ولم يكُن لحادَثةِ قراءتك للكتاب تحقُّق في الخارج.....إذاً نحنُ هنا نتحدَّث عن حُدُوث زَّماني.

لكن تأمَّل المثال الآخر: عندما تُمْسِك القلَمَ بيدِك، وتُحرِّكهُ...فهنا نسأل: ما هو الأسبق؟ حركةُ القلَم أم حركةُ اليد؟ هل نستطيع أنْ نقول «تحرَّكَ القلَمُ فتحرَّكَت يدي»؟ أم أنَّ الصحيح هو أنْ نقول «تحرَّكت يدي فتحرَّكَ القلَم»؟ بالتأكيد الجواب الثاني هو الصَّحيح. فحركةُ اليد هي سببُ حركة القلَم، وحركةُ اليد أسبَق من حركةِ القلَم، وبالتالي حركةُ القلَم أمرٌ حادِثٌ بالنسبةِ إلى حركةِ اليد. لكن من النَّاحية الزَّمانية، هما يتحرَّكانِ معاً، لا نستطيع أنْ نقول إنَّ حركة اليد أسبَق زماناً من حركة القلَم، لأنَّ الأسبَقيَّة هنا ذاتيَّة وليست زمانيَّة، وحُدُوث حركة القلَم بالنسبةِ لحركة اليد حدوثٌ ذاتيٌّ لا زماني....إذاً نحنُ هنا نتحدَّث عن حُدُوث ذاتي.

العالم هل هو حادث أم قديم؟

- **المسالة بين الموحِّدين:**

مسألة حُدوث العالَم أو قِدَمِهِ أثارت جدلاً واسعاً بين الموحِّدين، فقد برَزَ بين طبقتي الفلاسفة والمتكلِّمين المسلمين اختلافٌ في كثيرٍ من المسائل الإلهية، ومن جملةِ هذهِ المسائل مسألة الحُدُوث والقِدَم.

المتكلمون المسلمون ذهبوا إلى أنَّ الحدوثَ ينحِصرُ في الحُدُوثِ الزَّماني، وأنَّ الشيءَ إذا كانَ قديماً زماناً لا يمكن أنْ يكون حادِثاً، وحيثُ إنَّ الذَّات القديمة التي لا

يطرأ عليها الحُدُوث من أيِّ طريق تنحصِر في ذاتِ الله، إذاً ما سوى الله حادِثٌ زماناً. وبالتالي العالَم ـ في نظر المتكلمين ـ حادِث زماناً. وجعلوا الاعتقاد بذلكَ من لوازم التَّوحيد، وقالوا بأنَّ على كلِّ مُوحِّد أنْ يعتقد بحُدُوث العالَم زماناً. وادَّعى المتكلِّمون أنَّ هناكَ تلازُماً بينَ القِدَم والوجوب من ناحية، وبينَ الحُدُوثِ والإمكان من ناحية أخرى. فإذا قُلْنا بتعدُّد القديم، فهذا يعني أنَّا نقول بتعدُّد واجب الوجود. وإذا أثبتنا وحدَة واجب الوجود، فقد أثبتنا ـ في الحقيقة ـ أنْ ليسَ هناكَ في الوجود أكثر من ذات واحدة قديمة زماناً. بعبارة أخرى، الوجوبُ الذَّاتي والقِدَم الزَّماني أمران متلازمان، فإذا كانَ واجِبُ الوجود بالذَّات واحداً فالقديمُ زماناً واحد، وإذا كانَ القديمُ الزَّماني متعدِّد فواجبُ الوجود يكونُ متعدِّداً أيضاً. وطالما أنَّ بين الحُدُوث والإمكان تلازم، إذاً الموجود يحتاج إلى العِلَّة بحُكْم كونِهِ حادِثاً، وإذا لم يكُن حادثاً فسوف يكونُ غنيّاً عن العِلَّة، أي واجبُ الوجود. كما ادَّعوا أيضاً الإجماع والاتفاق بين جميعِ الأديان والمذاهب على حُدُوث العالَم زماناً، وأنَّ الاعتقاد بقِدَم العالَم زماناً يُخالِف إجماع الأديان.

غير أنَّ المتكلِّمين عجزوا عن البرهنةِ والاستدلال على معتقدِهِم هذا؛ لأنَّ الحُدُوث الزَّماني يعني *سَبْق عدَم العالَم في زمانٍ خاص*، وأنَّهُ *كانَ زمانٌ لم يكُن للعالَم فيهِ خبرٌ ولا أثر*! وهذا الرأي أوقعَهُم في مشكلة؛ لأنَّ الكلامَ يُنقَل إلى *نفسِ الزَّمان*، فهل لهذا الزَّمان حدوثٌ زماني أو لا؟ فإنْ اختاروا الأوَّل، لزِمَ أنْ يكونَ للزَّمانِ زمانٌ، أي أنْ يكونَ ثمَّة زمان لم يكُن فيهِ من الزَّمانِ اللاحق أثرٌ ولا خبر. وهذا باطل تماماً، لأنَّ الكلامَ يُنقَل إلى الزَّمان السَّابق، وهكذا يتسلْسَل. وإنْ اختاروا الثَّاني، استلزَمَ ذلك قِدَم الزَّمان، وهم يفِرُّون من كلِّ قديمٍ زماني.

في المقابل، الفلاسفة المسلمون لم يقبَلوا مذهَب المتكلِّمين، وادَّعوا أنَّ الحُدُوث لا ينحصِر في الحُدُوثِ الزَّماني. وقالوا: أنْ لا تلازُمَ بينَ إمكانِ الوجود والحُدُوث الزَّماني من ناحية، ولا تلازُمَ بينَ وجوب الوجود والقِدَم الزَّماني من ناحيةٍ أخرى. بل يمكن أنْ يكون هناكَ شيءٌ ممكن الوجود وهو قديمٌ زماناً، كما يمكن أنْ يكونَ هناك شيءٌ قديمٌ زماناً وله لونٌ من الحُدُوث. وهذا الحُدُوث نُسمِّيهِ بـ«الحُدُوث الذَّاتي». ومن هُنا طُرِحَ اصطلاحٌ آخر في مسألةِ الحُدُوث والقِدَم، فالمتكلِّمون يُدْركون من الحُدُوثِ والقِدَم معنىً واحداً وهو الحُدُوث والقِدَم الزَّماني، في حين أنَّ الفلاسفة وضعوا أيديهم على لونٍ آخرَ من الحُدُوث والقِدَم، غير الحُدُوث والقِدَم الزَّماني، واصطلحُوا عليهِ «الحُدُوث والقِدَم الذَّاتي».

كما أكّد الفلاسفة على أنَّ الاعتقاد بأنَّ للعالَم بداية زماناً ليسَ من لوازمِ التَّوحيد، بل العكس هو الصَّحيح، أي إنَّ من لوازمِ التَّوحيد ـ في نظرهم ـ الاعتقاد بعدَم كون العالَم حادِثٌ زماناً وأنَّ لهُ بداية. وردُّوا على المتكلّمين بأنّكم حسِبْتُكم أنَّ حاجةَ الشَّيء إلى العِلَّة يُلازِم حُدُوث ذلكَ الشَّيء زماناً، والحال أنَّ معيار الحاجة إلى العِلَّة هو *الإمكان* لا الحُدُوث، وهذا يعني أنَّ الشَّيء يحتاج إلى عِلَّةٍ باعتبارهِ ممكناً لا باعتبارهِ حادثاً. وذهبوا إلى أنَّ ما ينْحَصِر في ذاتِ واجب الوجود هو القِدَم الذَّاتي، لا القِدَم الزَّماني. وإجماعُ أهل الأديان ينصَبُّ على حُدُوثِ العالَم ذاتاً، لأنَّ ما تُعلِّمهُ الأديان هو مخلوقيَّة العالَم وخالِقيَّة الباري، وما تُوجِبُهُ مخلوقيَّة العالَم هو الحُدُوث الذَّاتي، لا الحُدُوث الزماني. إنَّ ما تطرَحهُ الأديان هو أنَّ العالَم بواسطةِ ذات الباري وصلَ إلى عرصَةِ الظُّهور. والأمرُ ـ في نظرِهم ـ كذلَك، أي إنَّ العالَم بواسطةِ ذات الباري وصَلَ من مرتبةِ العدَم الذَّاتي إلى الوجود، فالعالَمُ من ناحيةِ ذاته عدَم، ومن ناحيةِ ذات الحق وجود[1].

العالَمُ ـ إذاً ـ في نظَرِ الفلاسفة المسلمين قديمٌ لا أوّلَ له، بدليل أنَّ اللهَ قديم لا نهايةَ له، فلا بدَّ أنْ يكون خلقَه مثلهُ في القِدَم، فما دامَ اللهُ موجوداً فهو لا زالَ خالِقاً. فالقولُ بخَلْقِ الكون، وكونِهِ مظهراً لإرادةِ الله، لا يساوق الاعتقاد بأنَّ العالَمَ حادِث، وأنَّ هناكَ بداية لعمودِهِ الزَّماني الطويل. فاللهُ وجودٌ كامِلٌ وغيرُ محدود، أزَليٌّ وأبديٌّ وسرْمَدي، والعِلْمُ والقدرةُ والإرادةُ وجميع صفاته الكمالية عينُ ذاتِهِ. فهو عالِمٌ وقادرٌ ومريدٌ منذ الأزل، ولا يطرأ عليهِ العِلْم والإرادة بعدَ خلُوِّهِ منهما، وعلى حدِّ تعبيرِهم «إنَّ اللهَ ليسَ محلاً للحوادِث»، فهو فياضٌ على الإطلاق.

والتكامُل والتطوُّر ـ في نظرِ الفلاسفة ـ من شأني وشأنِك، حيثُ نكون في أوّلِ أمرنا ناقصين، ثمَّ نتدرَّج في بلوغِ الكمال، وننتقِل من طوْرٍ إلى آخر. أما الله، فهو كمالٌ مطلَقٌ منذُ الأزَل، فأيُّ مانعٍ من أنْ يكونَ الكونُ ـ الذي هو فيضٌ منهُ ومظهراً له ـ موجوداً منذُ الأزَل؟

ولا يلزَم من كونِ الشَّيء مظهراً لشيءٍ، انفصالُ أحدِهِما عن الآخَر من النَّاحية الزمانية. ولا يلزَم من سببيَّة شيء لآخر، أسبَقيَّة أحدهما على الآخَر من النَّاحية الزَّمانية. فشُعاعُ الشَّمس مثلاً، مظهَرٌ للشَّمس، دونَ أنْ يكونَ الشُّعاع منفصِلٌ عنها زماناً. والشَّمْسُ هي سببُ ذلكَ الشُّعاع، دونَ أنْ تكون أسبَق من ذلِكَ الشُّعاع زماناً. ولو فرضنا أنَّ

(1) المطهري، شرح المنظومة، ص247 ـ 255، أيضاً المطهري، التوحيد، ص157 ـ 160.

الشَّمْسَ موجودةٌ قبل ألف سنة، فسيكونُ شُعاعُها موجوداً قبل ألف سنة. ولو فرضنا وجودَها منذُ الأزَل، كانَ لازِمُ ذلك وجودُ شُعاعها منذُ الأزَل أيضاً. على ضوء ذلك، لا يلزَم من القولِ بارتباط الشُّعاع بالشَّمْسِ القول بأزليَّة الشَّمْس وقِدَمِها زماناً. مع فارق، أنَّ الشَّمْسَ تُصْدِرُ إشعاعَها دونَ عِلْم وإرادة، بينَما الكونُ ـ الذي هو شُعاعُ اللهِ ـ هو في الحقيقةِ شُعاعُ عِلْمِهِ التَّام وإرادتِهِ الكاملة. والكونُ وُجِدَ وسيبقى بعِلْم الله وإرادتِهِ، رغم كون عِلْمه وإرادته عين ذاته وأزليين وأبديين كذاتِهِ. وبما أنَّ إرادة الله هي العِلَّة التَّامة لأصل الكون، وأنَّ إرادَتَهُ كانت منذُ الأزَل (وهو بحسبِ مصطلحهم «فاعل تام الفاعليَّة»)، أمكنَ القولُ بأنَّ أصل الكون ـ الذي هو معلولٌ وشُعاعٌ عنهُ ـ كانَ موجوداً منذُ الأزَل، مرتبطاً وقائماً به[1].

بعبارةٍ موجزة: المتكلِّمون يؤكِّدون حُدُوث العالَم زماناً، والفلاسفة يُنكِرون حُدُوث العالَم الزَّماني، ويُؤكِّدون على حُدُوثِهِ الذَّاتي.

حُدُوث العالَم على ضَوْءِ الحركة الجوهريَّة:

الحقيقة أنَّ *نظرية الحركة الجوهريَّة* التي قدَّمها الفيلسوف صدْرُ الدِّين الشِّيرازي ـ وسأعرض لها في دليل الحركة ـ قد حلَّت العقدة، وأثبتَت الحُدُوث الزَّماني للمادَّة بأوضَحِ الوجوه[2].

فالزَّمانُ هو مِقْدارُ الحركة، ويُنتَزَعُ من الحركة، وموضوعُ الحركة هو المادَّة، فيكونُ الزمانُ توأمُ الحركة والمادَّة، ولا يُمكِن تصوُّرَهُ سابِقاً عليهما. فلو كانَ الزَّمانُ قبلَ الكون، كانَت الحركة والمادَّة كذلك. في حين أنَّ الزَّمانَ والمادَّة والحركةَ من أجزاءِ الكون. وعلى هذا الأساس، لا يُمكِن فَرْضُ الزَّمان قبل الكون، وأنَّ المتقدِّم على الكونِ تقدُّماً ذاتيّاً لا زمانيّاً هو الله وإرادته. ولكن بما أنَّ لكلِّ ظاهرة من ظواهِرِ عالَم المادَّة شروطٌ خاصَّة توجَدُ في الزَّمان، فإنَّ الظاهِرة الطبيعيَّة ستُوجَدُ بالضَّرورةِ بعد توفُّر تلك الشُّروط الخاصَّة في زمنٍ محدَّد. فمثلاً أنا وأنتَ من الحوادِث الزَّمانيَّة، إذ إنَّ وجودَنا ـ مضافاً إلى إرادةِ الله ـ مرهونٌ بسلسلةٍ من الشُّروط المادِّية الخاصَّة، من قبيل

---

(1) المنتظري، من المبدأ إلى المعاد، ص30 ـ 31.

(2) تعرض صدر الدين الشيرازي لهذا الدليل في كتابه الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الجزء الأول من السفر الثالث، مج8، ص47.

الوالدين وشروطٌ أخرى للولادة تُوجَد في زمنٍ خاص، فعالَمُ المادَّة ـ وفقاً *للحركة الجوهرية* التي آمنَ بها صدْرُ الدِّين الشِّيرازي ـ هو عينُ الحركة، والتَّدريج ذاتيٌّ لها.

على ضوءِ نظريَّة صدْر الدِّين الشِّيرازي ـ وتوضيح السيِّد الطباطبائي ـ يُصبِحُ البحثُ حول حُدُوث أو قِدَم العالم لغواً لا معنى له، وتضحى بعضُ الأدِلَّة المطروحة ـ من طرَفِ المتكلِّمين ـ لإثباتِ حُدُوث العالَم لا أساسَ لها. بيانُ ذلك: أنَّ الحُدُوث الزَّماني عبارة عن مسبوقيَّة وجود شيء بالعدَم الزَّماني، أي كانَ هناكَ زمانٌ لم يكُن فيهِ الشَّيءُ موجوداً. ويصدُق الحُدُوث والقِدَم الزَّماني على الموجودِ الذي يقَع في ظرفِ الزَّمان، أما الموجود خارج ظرف الزَّمان، فليس حادِثاً زماناً، وليسَ قديماً زماناً، نظير المجرَّدات. وكلُّ *العالَم* ـ الذي يشمَل جميع الأزمنة والأمكنة ـ إذا نظرنا إليهِ بأسرهِ نظرةً واحدة، على هذا المنوال أيضاً، أي إنَّهُ خارج ظرف الزَّمان. من هنا *فكلُّ العالَم* ليسَ لهُ ظرفٌ زماني، لكي يأتي دور البحث عن مسبوقيَّة وجوده بعدَمِهِ في زمانٍ سابق، أو عدَم مسبوقيَّة وجوده بعدمِهِ في ذلكَ الزَّمان. فالعالَم بجُمْلَتِهِ ـ إذا أُخِذَ ككُل ـ ليسَ لهُ زمانٌ، كما ليسَ لهُ مكان.

بعبارةٍ أُخرى: ليسَ لمجموعِ العالَم ـ الذي يتضمَّن الزَّمان ـ قبل وبعد زماني، لكي يُقال: هل كان العالَمُ موجوداً في ذلكَ الزَّمان أم لا؟ كما لا يصِحُّ الاستفهام عن مكانِ خَلْق العالَم، ولا يصُحُّ السُّؤال: متى خُلِقَ العالَم؟ لأنَّ الأين والمتى متأخِّران ـ بالرُّتبة ـ عن العالَم، وفَرْعٌ على وجودِ العالَم، لأنَّ المكانَ يُنتزَع من نسبةِ إحاطة أجزاء العالَم لجُزءٍ آخر، والزَّمان من الحركةِ الذَّاتية للأشياء، وتطبيقها على الحركةِ العامَّة للَّيلِ والنَّهار.

وعلى هذا الأساس، الزَّمانُ من صُنع الوجود السيَّال للعالَم، وتحقُّق الزَّمان قبل ظهور العالَم أو بعدَهُ، لا يتعدَّى كونهُ خيالاً، فضلاً عن انطواءِ الفَرْض على تناقُض. فليسَ للزَّمانِ بداية ونهاية من النَّاحية الزَّمانية.

من هُنا يتَّضِح أنَّ الدَّليل المعروف ـ عندَ الفلاسفة ـ على قِدَم العالَم لا أساسَ له. والدَّليل يُقرِّر أنَّ الحُدُوث الزَّماني للعالَم يستلزم انفكاك المعلول عن العلَّةِ التَّامة. لكن الانفكاك يتفرَّع على افتراضٍ وجود امتداد وبُعْد قبل حُدُوث العالَم، وحينئذٍ نقول إنَّ العالَم لم يكُن موجوداً أصلاً في هذا الامتداد، حتى ينفك عن عِلَّتِهِ التامة. والحقيقة أنَّ مثل هذا الامتداد المزعوم لا وجودَ لهُ إلَّا في الوهمِ البشري. فكما لا يصُحُّ القول: ماذا يوجد في ما وراء أبعاد العالَم المكانيَّة (على فرض تناهي الأبعاد)؟ كذلك لا يصُحُّ

القول: ماذا كانَ *قبل* العالَم؟ لأنَّ كلمة «في» فرْع وجود المكان، وكلمة «قبل» فرْع وجود الزَّمان.

إلَّا أنَّ الموضوع الذي ينبغي طَرْحُهُ على البحث هو: هل هناكَ وجودٌ للحركةِ غير المتناهية أم لا؟ وهل سلسلة الحوادث متناهية أم غير متناهية؟ بعبارةٍ أخرى: هل للعالَم بداية ونُقْطة انطلاق أم لا؟[1]

على ضوءِ ما تقدَّم، نعرف أنَّا عندما نتساءَل عن بدايةِ ونقطةِ انطلاق العالَم، فنحنُ نتساءَل عن بدايةِ ونقطةِ انطلاق الزَّمان نفسه. وعندما نتساءل عن نهايةِ ونقطةِ توقُّف العالَم، فنحنُ نتساءَل عن نهايةِ ونقطةِ توقُّف الزَّمان. نظَلُّ ـ مع ذلك ـ نتحدَّث عن *قبل* العالَم و*بعد* العالَم، لكن من الناحية الذَّاتية والرُّتبية، لا الزَّمانية.

• حُدُوث العالَم بين الموحِّدين والمادِّيين:

إلى الأمسِ القريب، كانَ الاختلافُ بينَ الموحِّدين والمُلْحدين في المسألةِ يُصوَّر كالتالي: الموحِّدون يذهبونَ إلى حُدُوثِ العالَم، والمُلْحدون يذهبونَ إلى قِدَمِهِ.

لكن عرفتَ للتّو أنَّ بعض الموحِّدين ذهبَ إلى حُدُوثِ العالَم الزَّماني (المتكلِّمون)، وبعضُهم الآخر لم يُؤمِن بحُدُوث العالَم الزَّماني (الفلاسفة).

وإلى الأمسِ القريب كانَ الماديون لا يُؤمنون بحُدُوث العالَم، لكن مع انتشارِ وشيوع نظرية الانفجار الكبير، بدأ عُلماءُ الفلَك ـ المادِّيين منهم وغير المادِّيين ـ يؤمنونَ بأنَّ العالَم حادِث.

صدْر الدِّين الشيرازي أوضحَ بشكلٍ جليٍّ أنَّ العالَم المادِّي ـ ككُل ـ لا يمكن أنْ نقول إنَّهُ حادِثٌ أو قديم زماناً، وإنْ كانت ظواهِرُهُ الطبيعية الخاصَّة حادِثة زماناً. بخلاف العوالِم غير المادِّية، فهي حادِثة ذاتاً، ولا يمكن أنْ نقول إنَّها حادِثة أو قديمة زماناً، لأنَّها لا تخضَع للزَّمان.

ولا بدَّ أنْ نلتفِت إلى جهتين في البحث:

الأولى: هل من لوازِمِ التَّوحيد القول بأنَّ للعالَم بداية زمانيَّة؟

الثانية: ما هو موقِفُ العِلْم حاليّاً من مسألةِ حُدُوث أو قِدَم العالَم؟

---

(1) الطباطبائي، المطهري، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مج3، ص154، أيضاً ص410 ـ 415.

● **الجهة الأولى:**

من ناحية الواقع الفعلي، لا يُوجَد هناكَ تلازُم بينَ الإيمانِ باللهِ ووحدانيّته من ناحية، وحُدُوث أو قِدَم العالم من ناحيةٍ أخرى. فقد رأينا أنَّ المتكلمين ـ رَغْمَ إيمانهم باللهِ ـ آمنوا بحُدُوث العالَم زماناً، وأنَّ الفلاسفة ـ رَغْمَ إيمانهم باللهِ ـ آمنوا بقِدَم العالَم زماناً. ورأينا من ناحية ثانية، أنَّ صدْر الدِّين الشِّيرازي ذهبَ إلى حُدُوث الظَّواهِر الطبيعيَّة زماناً، أما العالَم ككُل فلا يمكن القول بأنَّهُ قديم أو حادِث زماناً، لأنَّ الزَّمان متضَمَّنٌ فيهِ. ورأينا من ناحية ثالثة، أنَّ الماديِّين ـ حتى يَدْحضوا دليل الحُدُوث ـ ذهبوا إلى قِدَم العالَم زماناً، لكنَّهم الآن ـ وبعدَ شيوع نظرية الانفجار الكبير ـ باتوا يتحدَّثون عن عُمْرِ العالَم ومولد الزَّمان[1].

الحديثُ عن عُمْرِ العالَم ومولِد الزَّمان ـ الذي تبلور في نظرية الانفجار الكبير ـ لا يتنافى مع نظريةِ الحركة الجوهريَّة على الإطلاق، لأننا نتحدث عن نقطةِ انطلاق العالَم المادي، ومولِد الزَّمان والحركة والمادَّة، ولا يُمكننا أنْ نتساءَل: ماذا كانَ *قبل* الانفجار الكبير؟ إنْ كانَ المقصود بـ«قبل» المعنى الزَّماني، لأنَّا ـ كما رأينا ـ الزَّمان يُولَد مع العالَم المادِّي وحركتِهِ، وهو متضَمَّنٌ فيه. ويُمكننا أنْ نتساءَل: ماذا كانَ *قبل* الانفجار الكبير؟ إنْ كانَ المقصود بـ«قبل» الأسبَقيَّة والقِدَم الذَّاتي والرُّتبي.

على ضوءِ ما تقدَّم، يمكن أنْ نقول: إنْ كان المقصود بـ«الحدوث» في دليل الحُدُوث، المعنى الزَّماني، فلا بدَّ أنْ نقصد الظواهر الطبيعية الخاصة التي تحدُث في الزَّمان. وإنْ كان المقصود بـ«الحدوث» في دليل الحُدُوث، المعنى الذَّاتي والرُّتبي، فلا بدَّ أنْ نقصد العالَم ككُل.

نظريَّة الانفجار الكبير تنسجم ـ كما أرى ـ مع الإيمانِ باللهِ من ناحية، وتدعَم دليلِ الحُدُوث من ناحيةٍ ثانية، وتتناغم مع نظريَّة الحركة الجوهريَّة من ناحية ثالثة. تنسجِم مع الإيمانِ باللهِ لأنَّها تُثبِت أنَّ للعالَم المادِّي نُقطة انطلاق وبداية، وبالتالي يُمكِنُنا أنْ نتساءَل عن العِلَّة التي تسبِق العالَم ككل ذاتاً ورُتْبةً، كما نتساءَل عن العِلَّة التي تفيضُ الوجود على ظواهِرِ الطبيعة الزَّمانية. ونظرية الانفجار الكبير تدْعَم دليلَ الحُدُوث لأنَّها تُثبِت بطلان ادِّعاء الماديِّين بأنَّ العالَم قديمٌ زماناً. وتتناغَم مع نظريَّة الحركة الجوهريَّة لأنَّ النظريَّتان تتحدَّثان

---

(1) راجع مثلاً، جون جريبن، مولد الزمان: كيف قاس علماء الفلك عمر الكون؟ ترجمة د. مصطفى إبراهيم فهمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001.

معاً عن نُقطةِ انطلاق وبداية للعالَم الذي نعيش فيه، وأنَّ الكلام عن «قبل» هذهِ النُّقطة والبداية زماناً هو كلام لا مفهومَ له أصلاً، لأنَّ الزَّمان وُلِدَ مع ولادةِ الكون.

بل قد يُقال إنَّ نظرية الانفجار الكبير لو صحَّت، لكانَت مؤيِّداً لما يُصوِّرهُ القرآنِ الكريم من أحداثٍ مهولة تقَع مع نهايةِ العالم، لأنَّ هذهِ النظريَّة تتحدَّث - في بعض تفسيراتها - عن الانسحاق الأعظم. وأيُّ منصف سيشعر بالذُّهول عندما يقرأ عن إرهاصات نهاية العالَم في القرآن الكريم، والأحداث المهولة التي يتوقَّع الفيزيائيون أنْ تقع قبيل نهاية العالَم، لأنَّه سيلمس بكلِّ وضوح التَّشابه بين الصُّورتين.

الجدير بالذِّكر، أنَّ نظرية الانفجار الكبير إنْ أمكَنَ توظيفُها عندَ المسلمين لصالِح دليل الحُدُوث والإيمان باللهِ، فإنَّها وُظِّفت في الغَرْب لضَرْبِ الدِّين المسيحي، لأنَّ رجالَ اللاهوت كانوا قد حدَّدوا وقتاً معيناً لنشأة الكون، وأصرُّوا عليه، استناداً إلى الكتابِ المقدَّس، وقالوا بأنَّ الكون بدأ في سنة 4004 ق.م! بل إنَّ بعضَهم حدَّدَ هذهِ البداية باليوم والسَّاعة (التَّاسعة صباحاً من يومِ الأحد 27 أكتوبر/ تشرين الأول 4004 ق. م)! في حين أنَّ علماء الكونيات استطاعوا مؤخَّراً قياس بداية نشأة الكون، بمقاييس مختلفة انتهت كلُّها إلى النتيجةِ نفسِها تقريباً، وهي أنَّ الكون نشأ قبل 13,7 مليار سنة 200 مليون سنة.

لننتقِل إلى الجهةِ الثانية، لندرُس وجهة نظر عُلماء الطَّبيعة والكونيات، ونتعرَّف على الأسبابِ التي جعلَتْهُم يصِلُونَ إلى قناعةٍ مفادُها أنَّ للكونِ نُقطة بداية وانطلاق.

- **الجهة الثانية:**

قبل انصرام القرن العشرين، صار عُلماء الكونيات يمتلكونَ أربعة أدِلَّة قوية على أنَّ للكون بداية، وبدؤوا يتعاملون مع هذا الأمر كأنَّها حقيقة علميَّة، وإليكَ الأدِلَّة التي استندوا إليها:

1. القانونُ الثَّاني للدِّيناميكا الحرارية[1]: عندما وضَعَ كِلْفِن[2] (1824 - 1907) أُسُس الدِّيناميكا الحراريَّة، وصاغَ قانونَهُ الثاني، أكَّدَ فيهِ على أنَّ الحرارةَ لا يُمكن أنْ تنساب بلا مساعدة من جِسْم أبرَد إلى جِسْم أسخَن، وأنَّها تتناقَص دائماً من وجودٍ *حراري إلى عدَمِ حراري*، وأنَّ العكسَ غيرُ ممكن. واستنتج العلماءُ من ذلِكَ أنَّ

(1) The Second Law of Thermo-Dynamics.

(2) Kelvin.

الكونَ يبرُد (حرارتُهُ الآن 3,7 فوق الصفر المطلق)، ولو كانَ الكون أزليّاً قديماً، لا بدايةَ له، لفقَدَ حرارتَهُ كلَّها وفنى منذُ زمنٍ بعيد.

فهذا القانونُ ـ كما يقول ادوارد لوثَر كيسيل ـ يُشيرُ إلى أنَّ العالَم لا يُمكن أنْ يكونَ أزليّاً، فهُنالِكَ انتقالٌ حراري مستمر من الأجسامِ الحارَّة إلى الأجسامِ الباردة، ولا يمكن أنْ يحدُث العكس بقوةٍ ذاتيَّة بحيث تعود الحرارة فترتَد من الأجسامِ الباردة إلى الأجسامِ الحارَّة. ومعنى ذلك أنَّ الكون يتَّجِه إلى درجةٍ تتساوى فيها حرارة جميع الأجسام، وينضَبُ فيها معينُ الطَّاقة. ويومئذٍ لن تكون هنالِكَ عمليَّات كيميائيَّة أو طبيعيَّة، ولن يكون أثر للحياةِ نفسِها في هذا الكون. ولمَّا كانت الحياةُ لا تزالُ قائمة، ولا تزال العمليَّات الكميائيَّة والطبيعيَّة تسيرُ في طريقِها، فإنَّنا نستطيعُ أنْ نستنتج أنَّ هذا الكون لا يمكن أنْ يكونَ أزليّاً، وإلَّا استُهلِكَت طاقتُهُ منذُ زمنٍ بعيد، وتوقَّفَ كلُّ نشاطٍ في العالَم[1].

---

(1) الله يتجلى في عصر العلم، ص27. هذا الكتاب يحتوي على سلسلة من المقالات المهمة، كتبها نخبة من العلماء الأميركيين، بمناسبة السنة الدولية لطبيعيات الأرض. واسم الكتاب الأصلي: ***The Evidence of God in an Expanding Universe***, edited by John Clover Monsma, 1958, Putnam's Son's, New York, U.S.A.

أقول: ما كشفه كلفن ـ في القرن التاسع عشر ـ من خلال القانون الثاني للديناميكا الحرارية، هو أنه ما من شيء يظل باقياً للأبد، فكل الأشياء يجب أن تزول، وكل شيء ينمحي، وأن عمر الأرض ـ وإن كان طويل طولاً هائلاً إلا أنه ـ محدد زمانياً، وإن لم يكن بمقدور كلفن ـ آنذاك ـ أن يعطي التقدير الصحيح لعمر الأرض.

وبدأت تقديرات العلماء لعمر الكون تتزايد تدريجياً من الآلاف من السنين لنصل إلى عشرات الملايين ثم إلى بلايين الأعوام. ومن أبرز الأحداث التي ساعدت فى تحديد عمر الكون، اكتشاف الفيزيائي الألماني رونتجن (1845 ـ 1923) للأشعة السينية المعروفة بـ«أشعة إكس» سنة 1895، أثناء دراسته لأشعة الكاثود. ثم جاء بيكريل (1852 ـ 1908) الذي اكتشف شكلاً جديداً من الإشعاع (سمي بعد ذلك بـ«النشاط الإشعاعي» المزيج من أشعة ألفا وبيتا)، وشكلاً جديداً من الطاقة.

وواكب ذلك في الوقت نفسه، أن تغير تصور العلم للكون، فلم تعد الأرض هي مركزه، ولا الشمس، بل ولا حتى مجرتنا درب التبانة. فالأرض مكانته عادية للغاية، وهي لا تزيد عن أن تكون كوكباً يدور حول نجم الشمس، والشمس بدورها نجم عادي يقع في الأطراف القصية لمجرة درب التبانة في أحد أذرعها اللولبية، وليس في مركز المجرة. والشمس مجرد نجم واحد من بلايين النجوم في المجرة. ولم تعد مجرة درب التبانة هي الكون كله كما كان يعتقد حتى أوائل القرن العشرين، وإنما هناك مئات البلايين من مجرات أخرى قريبة أو بعيدة.

ثم جاء رذرفورد (1871 ـ 1937) الذي خرج بمقياس زماني جديد للأرض، وبين الطريق إلى مصدر طاقة جديدة للشمس، واكتشف البنية الأساسية للذرة. عند ذاك عرفت البشرية أنها إذا كانت تعرف عدد الذرات المشعة التي تبدأ بها في عينة من الصخر، سيكون كل ما عليها فعله هو أن تقيس كم تبقى منها (بأن تقاس قوة النشاط الإشعاعي في العينة). في 1921 دار نقاش بين علماء الجيولوجيا والبيولوجيا ومعهم علماء الفيزياء، في الاجتماع السنوي للجمعية البريطانية لتقدم العلم، تبين منه أن هناك اتفاقاً على أن الأرض لا بدَّ وأن عمرها يصل إلى عدة بلايين من السنين، واتفقوا على أن تكنيك التأريخ بقياس =

2. ظاهرة الإزاحَة الحمراء للمجرَّات: كانَ نيوتن قد لاحظَ أنَّ ضوءَ الشَّمس إذا مرَّ من خلالِ منشورٍ ثُلاثي من الزُّجاج، فإنَّهُ يتحلَّل إلى الألوانِ المُكوِّنة له، كما يحدُث في قوس قُزَح. لذلِك إذا وجَّهنا منشوراً زُجاجياً إلى نجم أو مجرَّةٍ أمكنَنا أنْ نُشاهِد طيفَ الضَّوء الصادِر منها.

وبملاحظةِ طيف الضَّوء الصادِر من المجرَّات الموجودة حولَنا، لاحظَ إدوين هابل[1] (1889 ـ 1953) ـ مُؤسِّس فلَك ما وراءِ المجرَّات ـ تزايُد مساحة اللَّون الأحمر في ألوانِ الطيف، مما يعني أنَّ المجرَّات تتباعَد عنا! أي كُلَّما زادَت سرعة ابتعاد المصدَر الضوئي، زادَت منطقة اللَّون الأحمر في الطَّيفِ الضَّوئي. وهذا يعني أنَّ الكونَ يتمدَّد بشكلٍ منتظِم مُتناسِق. وقد أثبتَ هابل أنَّ هناك علاقة بينَ مسافة بُعْدِ الأجرام وسُرْعةِ تباعُدِها، أي سُرْعة تمدُّد الكون. ولو عُدْنا بحساباتِنا الرِّياضيَّة للوراء، سنصِل إلى اليوم الذي كانَت فيهِ المسافة بينَ المجرَّات تساوي صِفراً، أي لحظة بداية الكون[2].

الإشعاع يوفر أحسن مرشد لعمر الأرض. وحتى نهاية الخمسينات وصل التقدير الحالي لأعمار أقدم الصخور فوق الأرض إلى 3,8 بليون سنة، ووجد أن أقدم حطام كوني للنيازك الهاوية على الأرض لها عمر 4,5 بليون سنة. راجع جون جريبن، مولد الزمان: **كيف قاس علماء الفلك عمر الكون؟**

(1) Edwin Hubble.

(2) استطاعت نظرية الانفجار الكبير ـ من خلال أبحاث هابل ـ أن تظفر بأدلة بالغة القوة، حيث بدأ الكون في نقطة بانضغاط وكثافة هائلين، بما أدى إلى تفجره بالحرارة في انفجار كبير، تلاه تمدد الكون، لتقل حرارته تدريجياً، وتتقلص أجزاء منه في مجرات ونجوم، تظل تتباعد أحدها عن الآخر، مع استمرار تمدد الكون ككل. فالكون ـ على ضوء هذه النظرية ـ له بداية، والزمان له بداية عند الانفجار الكبير. وقد كشفت أرصاد هابل إلى إنشاء سلم لقياس المسافات الفلكية بين أجرام درب التبانة، ثم خروجاً من درب التبانة إلى قياس المجرات الأبعد، وذلك باستخدام الأجرام الناصعة كشموع معيارية لقياس المسافات. وهكذا قيست المسافة إلى مجرتي السحب الماجلانية القريبة، ثم إلى مجرة أندروميدا (المرأة المسلسلة) الأبعد، ثم بعدها إلى المجموعة العنقودية فيرجو (العذراء). وكل محطة أو درجة سلم من هذه تستخدم لقياس المسافة للمحطة أو الدرجة التالية في سلم المسافات. وتبين من أرصاد هابل وجود علاقة بين مسافة بعد الأجرام وسرعة تباعدها أو سرعة تمدد الكون، وتتحدد هذه العلاقة بما يُعرف بـ«ثابت هابل» الذي يُقاس بالكيلومتر في الثانية لكل ميجافرسخ (150 كم في الثانية لكل مليون سنة ضوئية). ومعرفة هذا الثابت تمكن من حساب سرعة تمدد الكون، وبالتالي حساب عمر الكون، وتوقيت مولد الزمان.
على أن العلماء اختلفوا حول قيمة ثابت هابل، وبالتالي حول عمر الكون، وظلوا طوال عشرين سنة امتدت من سبعينيات القرن العشرين حتى تسعينياته، وهم في خلاف عنيف حول عمر الكون، وذلك بمدى يتراوح من عشرة بلايين عام إلى عشرين بليون، بما يصل إلى الضعف. وبدأ رقم 13,7 بليون سنة يتحدد شيئاً فشيئاً في تسعينيات القرن العشرين. وظهرت بالتحديد سنة 1999 أدلة لصالح هذا الرقم، واكتشفت أدلة من السوبر نوفات البعيدة جداً (= الجيل الأول من النجوم)، تطرح أن تمدد الكون يتسارع بالفعل، ولا يتباطأ، وأصبحت قضية الكون المسطح ـ بالمعنى الذي قصده أينشتين ـ قضية لا تقبل الجدل. راجع جون جريبن، مولد الزمان: **كيف قاس علماء الفلك عمر الكون؟**

3. إثبات أنَّ الكونَ متماثلٌ ويتمدَّد: فعندَما كانَ الفيزيائيان الأميركيان (آرنو بنزياس[1] 1933، وروبرت ويلسون[2] 1936) في معامِل بل للتليفونات في نيو جيرسي 1964، يختبران أحد المجسَّات الدَّقيقة والحسَّاسة للموجات الميكروية[3]، التقطَ المجس إشارات ضجيج أكثر مما كانَ الباحثان يتوقَّعان، وظلَّ الضَّجيجُ هو نفسُهُ ليلاً ونهاراً على مدارِ السَّنة، على الرَّغْمِ من دوران الأرض حولَ محورها وحول الشَّمس. كما وجَدَ الباحثان أنَّ الضَّجيج يأتي من كلِّ صوب، وبالشدَّةِ نفسِها. سواء من داخِل مجموعتنا الشَّمسيَّة، أو من مجرَّتنا، أو من خارج المجرَّة. لقد برهنَ ثبات الضَّجيج على أنَّ الكونَ متماثلٌ في جميعِ الاتجاهات. لكن ما هو مصدر هذا الضَّجيج؟ كان الكونُ المبكِّرُ ساخناً جدّاً، وكثيفاً جداً، ومتوهِّجاً إلى درجةِ البياض، وكان ينبغي أنْ يصِلنا هذا التوهُّج (ضوء) من جميعِ أجزاء الكون. ولمَّا كانَ الكونُ يتمدَّد، فإنَّ الضوءَ اعترَتْهُ إزاحة حمراء كبيرة، إلى درجةِ أنَّهُ وصَلَ إلينا على هيئةِ أشِعَّة ميكروية، بدَلاً من الضَّوءِ المرئي. وكانَ هذا دليلٌ عِلْميٌّ بالِغ القوَّة على أنَّ الكونَ متماثلٌ، يتمدَّد، يبرُد، فاستحقَّ عليهِ صاحباهُ جائزة نوبل عام 1978[4].

4. الانفجار الكوني الكبير: فالعناصِر الثَّقيلة (كالحديد والنَّحاس والذَّهَب) تتشكَّل عن

---

(1) Arno Penzias.

(2) Robert W Wilson.

(3) Microwaves.

(4) وحظيا بالجائزة بسبب اكتشافها ما يعرف بـ«إشعاع الخلفية الميكروني الكوني» Cosmic Microwave Background Radiation، وهي أشعة كهرومغناطيسية توجد في جميع أركان الكون بنفس الشدة والتوزيع وهي تعادل درجة حرارة 2,725 درجة كلفن. التعبير العام هو «الإشعاعات الخلفية» وتعني تلك الإشعاعات الكهرومغنطيسية التي يمكن التثبت من وجودها في كل مكان من الفضاء، والتي لا يمكن تمييز مصدر معين أو ملموس لها. وتسمى الإشعاعات الخلفية التي تقع في نطاق الموجات الميكروية بـ«الإشعاعات الخلفية الكونية» وذلك بسبب أهميتها العظيمة في علم الكون الفيزيائي. كما تسمى أيضاً «إشعاعات 3 كالفن» وذلك بسبب درجة الحرارة الضئيلة أو كثافة الطاقة فيها. وتسمى بالإنكليزية CMB cosmic microwave background.

عندما نشاهد السماء بالتليسكوب نرى مسافات واسعة بين النجوم والمجرات (الخلفية) يغلبها السواد، وهذا ما نسميه الخلفية الكونية. ولكن عندما نترك التليسكوب الذي نرصد به الضوء المرئي، ونمسك بتلسكوب يستطيع رؤية الموجات الراديوية، يصور لنا ضوءاً خافتاً يملأ تلك الخلفية، وهذه الأشعة لا تتغير من مكان إلى مكان وإنما منتشرة بالتساوي في جميع أركان الكون. وتوجد قمة هذا الإشعاع في حيز طول موجة 1,9 مليمتر وتعادل 160,2 مليار هرتز. (160 GHz). واعتبر العلماء أن نظرية الانفجار الكبير هي القادرة على تفسير هذا الإشعاع.

طريقِ اندماج العناصر الخفيفة. وقد توفَّرت الحرارة العالية المطلوبة لتحقيقِ الاندماج في النُّجومِ المستعِرات. أما العناصِر الخفيفة (الهيدروجين والهيليوم) الموزَّعة بشكلٍ متساوٍ في مختلَفِ أرجاء الكون، فيحتاجُ تشكيلُها من الجُسيمات تحت الذَّرية إلى درجاتٍ حرارة أعلى كثيراً. إنَّ ذلكَ يعني وجود هذهِ الحرارة الهائلة في جميعِ أرجاء الكون، أي إنَّ الكونَ قد نشأَ بحادِثٍ واحِدٍ مهول مُنتِج للحرارة، وليسَ بأحداثٍ متكرِّرة متشابهة في أماكن مختلفة، وهذا الحادِث ما هو إلَّا الانفجار الكوني الكبير.

هكذا أجابَ العِلْمُ على القضيَّة المعقَّدة: هل للعالَم بداية ونقطة انطلاق؟ فقال كلمتَهُ بأنَّ للكونِ بداية، وانتقلَت القضيَّة إلى السُّؤال التَّالي.

• كيف نشأَ الكون؟

بدأت رحلةَ الكون في يومٍ لا أمسَ له، قبلَ ولادة الزَّمان والمكان، يومٌ يبعُدُ عنَّا 13,7 بليون سنة (± 200 مليونَ سنة). حيثُ وُلِدَ الكونُ بالانفجار الكبير. وهي نظريَّة وضعَها الفلكيون والفيزيائيون الرِّياضيُّون لتفسيرِ نشأة الكون، وتعُدُّ الآن نظرية مقبولة في الأوساطِ العِلْميَّة، إذْ أيَّدَتها الأدِلَّة العِلْميَّة القويَّة، كما نجَحَت في تفسيرِ كثيرٍ من الظواهر الفلَكيَّة والفيزيائيَّة.

ترى نظريةُ الانفجار الكبير أنَّ الكونَ قد نشأَ عن انفجارٍ هائلٍ حدَثَ في نُقطةٍ لامتناهيةٍ في الصِّغَر، أُطلِقَ عليها اسم «المفرَدَة»[1]. ويشرَح الفيزيائي البريطاني الشَّهير ستيفن هوكِنْج[2] (1942ـ. . .) ذلك فيقول: «في لحظةٍ ما من الماضي (منذُ حوالي 13,7 بليون سنة) كانت المسافة بينَ المجرَّات (تبعاً للحسابات الرِّياضيَّة) تساوي صِفراً. وبعبارةٍ أُخرى كانَ الكونُ محصوراً في نقطةٍ مفردَةٍ حجمُها صِفْر! مثل كُرَة نصف قطرها صفر! ثمَّ كانَ ما نُطلِق عليهِ «الانفجار الكبير» وهذهِ كانَت البِداية».

وهناكَ ثلاث حقائق أساسيَّة باتَت مؤكَّدة في سيناريو نشأة الكون:

• التمدُّد[3].

---

(1) Singularity.

(2) Stephen Hawking.

(3) Expansion.

- التبرُّد[1].
- التطوُّر[2].

طاقة ← جُسَيْمات تحت ذرية ← تكوين الذرَّات

فعندَما كانَ حجمُ الكون مساوياً للصِّفر، كانَت درجة حرارتُهُ وكذلك كثافتُهُ لا نهائيَّة (تتجاوَز حرارة وثابت بلانك بمليارات المرَّات). وفوْر لحظة الانفجار، ومع تمدُّدِ الكون بسُرعةٍ تتجاوَز سُرعة الضَّوء بمليار مليار مرَّة (وكانت السُّرعة مضبوطة بإحكام بحيث لا تُؤدِّي إلى تبعثُر مكوِّنات الكون، كما لا تُؤدِّي إلى انهيارِهِ على نفسِهِ، وهو ما يُسمى بـ«السُّرعة الحرِجة»). بدأت درجة حرارة مكوِّناته (كانت على هيئةِ طاقة فقط) في الانخفاض، مما أدَّى إلى تكثُّف كميَّة من الطاقة مكوِّنةً الجُسَيْمات تحت الذَّرية.

وفي درجاتِ الحرارة الهائِلة، كانت هذهِ الجُسَيْمات تتحرَّك بسُرْعةٍ مهولة، حتى أنَّها كانت تتغلَّب على أيِّ تجاذُبٍ بينَها. لكن مع انخفاضِ الحرارة، بطأَت سُرْعةُ الجُسَيْمات، وأخذَت تنجَذِب إلى بعضِها البعض، لتتجمَّع في جُسَيْماتٍ أكبر. لذلكَ تتوقَّف أنواع الجُسَيْمات التي تكوَّنَت على درجةِ حرارة الكون التي تتناقَص باستمرار، ومن ثمَّ فإنَّها تعتمد على عُمْرِ الكون.

في خلالِ ثانيةٍ واحدة من الانفجارِ الكبير تمدَّدَ الكون بما يكفي لتنخفِض درجة حرارتهُ إلى نحوِ عشرة بلايين درجة مئوية، وهي درجةٌ تفوقُ درجة حرارة قلْب الشَّمس آلاف المرات، وتساوي درجة انفجار القنبلة الهيدروجينيَّة. وفي تلكَ اللَّحظة، كانت الجُسَيْمات التي تكوَّنَت في الكون هي الفوتونات والكواركات والإلكترونات والنيوترونات، مع جُسَيْماتِها المضادَّة.

وبعدَ لحظةِ الانفجار الكبير بمائةِ ثانية، انخفضَت درجة حرارة الكون إلى بليون درجة (وهي تُعادِل درجة حرارة قلْب أكثر النُّجوم سخونةً)، عندَها قامَت *القوَّة النوويَّة القويَّة* (قوَّة جاذِبة قصيرة المدى) برَبْطِ البروتونات والنيوترونات ببعضِها مُكوِّنة أنوية الذرَّات، بعدَ أنْ كانت هذهِ الجُسَيْمات في درجاتِ الحرارة الأعلى ذات طاقة حركة عالية تجعلها تهرُب من التَّصادُم، وتجعلها حرَّة ومستقلَّة.

---

(1) Cooling.

(2) Evolution.

في البدء تكوَّنَت أنوية ذرات الديوتيريوم[1] (الهيدروجين الثقيل)، والتي تحتوي على بروتون واحد ونيوترون واحد، ثم اتَّحَدَت أنوية الديوتيريوم مع مزيدٍ من البروتونات والنيوترونات، لتتكوَّن أنوية الهيليوم، التي تحتوي على بروتونين ونيوترونين (كما تكوَّنَت كمّيات ضئيلة من عنصر الليثيوم الأثقل).

بعدَ كلِّ هذا الاضطراب العظيم، وبعدَ بضْع ساعات من الانفجارِ الكبير، توقَّفَ إنتاجُ نويات الهيليوم. ولمدَّةِ مليون سنة استمرَّ الكونُ في التمدُّد والتبرُّد، دونَ حدوث شيء آخر يُذْكَر.

وعندما انخفضَت درجة الحرارة إلى ثلاثةِ آلاف درجة، لم يعُد للإلكترونات (سالبة الشُّحنة) والأنوية (موجبة الشُّحنة) طاقة حركة كافية للتغلُّب على *قوى الجذب المغناطيسية* بينَها، فبدأت في التَّلاقي لتكوين الذرَّات.

وعندَما بلَغَ عُمْر الكون مليار عام، أصبحَ حجْمُهُ أصغر قليلاً من حجْمِهِ الحالي، وهبطَت درجة حرارته إلى قرابةِ درجة حرارته الحالية. وقتَها كانت كثافة بعض المناطق تزيد بمقدار 100,000 : 1 عن كثافةِ باقي أجزاء الكون (أصبحَت تُسمى «السُّحُب الكونيَّة» أو «الغُبار الكوني» أو «السَّديم»). وأخذَت هذهِ المناطق في التجمُّع (نتيجةً لزيادةِ قوى الجاذبيَّة فيها) فتزايدَت كثافتها، كما أخذَت في الدوران حول نفسها، وبذلك بدأت المجرَّات[2] في التشكُّل. وعند انقضاء قرابة 9 مليار سنة على خلْق الكون (أي منذُ 4,7 مليار عام تقريباً)، وُلِدَت مجرَّتنا درب *التبَّانة*[3].

واستمرَّت المجرَّات في التباعُدِ عن بعضِها. ويمكن تشبيهُ ذلك بما يحدُث عندما ننفُخ بالوناً، مرسوم على سطحِهِ دوائر (تُمثِّل المجرَّات)، فمعَ استمرار نفْخ البالون تتباعَد الدَّوائر عن بعضِها. وإذا اعتبرنا أنَّ الكونَ هو سطحُ البالون، فلن تجِد للكونِ مركزاً أو مناطق تقَع في الأطراف!

وقد أظهرَت الحسابات التي أجراها الفيزيائيون الرِّياضيون على قوى الجاذِبية الموجودة في الكونِ أنَّ المجرَّات ـ وكلّ ما نرصُدُهُ من مادَّة ـ لا تُمثِّل إلَّا 4% من كتلة

---

(1) Deuterium.

(2) Galaxies.

(3) Milky Way. ويطلق عليها أيضاً «درب اللبانة» نسبة إلى الأسطورة الإغريقية التي تقول إن الإلهة هيرا كانت ترضع هرقل وهو طفل، فراح يمتص لبنها في شراهةٍ وعنف، حتى شعرت بألم شديد، فأبعدت الطفل عنها بقوة، فارتفع عمود من اللبن حتى وصل إلى عنان السَّماء!

الكون. أما الباقي فهي طاقة ومادَّة غير مرئيَّة، أسمَوْها «الطاقة السَّوداء» و«المادَّة السَّوداء». وتُعتبَر هذهِ الطاقة أهم القوى المسؤولة عن تمدُّدِ الكون.

وبمرورِ الوقت، بدأ غازُ الهيدروجين والهيليوم في المجرَّاتِ في تكوين تجمُّعات منفصِلة على شكلِ سُحُب، أخذَت تتكثَّف بشِدَّة تحتَ تأثير جاذبيَّتها. وعندما تقلَّصَت هذهِ التجمُّعات تصادَمَت ذرَّاتُها ببعضِها، فارتفعَت درجة حرارتها وتزايدَ الضَّغطُ داخِلَها بالقدرِ الكافي، لتبدأ تفاعُلاً نووياً اندِماجياً، حولَ المزيد من ذرَّات الهيدروجين إلى هيليوم، مع إطلاقِ الطاقة الزائدة على هيئةِ حرارة وتوهُّج. وعندما تتوازَن قوى الجاذبية داخِل هذا الفُرْن النووي مع قوى التمدُّد الناشِئة عن الحرارةِ الناتجة، يستقِرُّ النَّجمُ ويصبحُ *نجماً ناضِجاً*.

ولم يكُن للخطواتِ السَّابقة أنْ تحدُث دونَ ولادة القوى الطبيعية الأربع؛ فبَعد حُدُوث الانفجار الكوني الكبير والانخفاض المتوالي في درجةِ حرارة الكون الوليد، وُلِدَت *قوَّة الجاذِبية*[1]، التي حالَت دونَ تبعثُر نواتج الانفجار. وعندما هبطَت درجة حرارة الكون إلى مستوى سمَحَ بميلادِ *القوَّة النوويَّة الشَّديدة*[2]، ترابَطَت الكواركات ببعضِها مكوِّنةً البروتونات والنيوترونات، كما ربطَت تلكَ القوَّة هذهِ الجُسَيْمات لتُكوِّن نويات ذرات الهيدروجين الثَّقيل والهيليوم. وعندما هبطَت درجة حرارة الكون إلى مستوى سمَحَ بميلاد *القوَّة الكهرومغناطيسية*[3]، قامَت هذهِ القوَّة بأسرِ الالكترونات حوْلَ النويات، لتُشكِّل الذرَّات الخفيفة، ووُلِدَت معها *القوَّة النوويَّة الضَّعيفة*[4]، ثم انشطَرَت القوَّتان الأخيرتان مع المزيدِ من هبوطِ درجة حرارة الكون. وكانت هذهِ القوى الطبيعيَّة الأربع، متوحِّدَة في قوةٍ واحدة داخل المفردة اللامتناهية في الصِّغَر، والتي حدَثَ فيها الانفجار الكبير.

انفجرَت بعض نجوم الجيل الأوَّل التي تتجاوَز كُتلَتَها 24 ضعف كتلة شَمْسنا (تسمى «السُّوبر نوفا»)[5]، انفجاراً كُلِّياً أو جُزئياً ظهرَ على هيئةِ وميضٍ شديدِ اللَّمعان مُحدِثاً سحابة كونيَّة هائلة، تُسمى «سحابة الجيل الثاني». وتختلِف هذهِ السَّحابة عن

---

(1) Gravitational Force.
(2) Strong Nuclear Force.
(3) Electomagnetic Force.
(4) Weak Nuclear Force.
(5) Supernova.

السَّحابةِ الأولى التي أعقبَت الانفجار الكبير في أنَّها تحتوي ـ بالإضافةِ إلى الهيدروجين والهيليوم ـ على بعضِ العناصر الثَّقيلة التي تكوَّنَت من الاندِماجات النوَوِيَّة داخل النَّجْم المنفجِر.

وكالسَّحابة الأولى، تكثَّفَت مكوِّنات السَّحابة الثَّانية مُكوِّنةً الجيل الثَّاني من النُّجوم، وتكرَّرَ نفس سيناريو الانفجار والتكثُّف، ونشأ عنهُ الجيل الثَّالث من النُّجوم.

وتُعتبَر شَمْسُنا ـ التي تكوَّنَت منذُ حوالي 4,7 بلايين سنة ـ إحدى نجوم الجيل الثَّاني أو الثَّالث. وعندما بردَت بعض بقايا السَّحابة التي كوَّنَت الشَّمْس، شكَّلَت كواكب المجموعة الشَّمْسيَّة، والتي منها كوكبنا الأرض.

ويُقدِّر العُلماء أنَّ ما في شَمْسِنا من غازِ الهيدروجين المُنْتِج للطاقة سيُستَهْلَك خلال أربعة بلايين سنة أخرى، قبْلَها ستتمدَّد الشَّمْس لتُصبح نجماً أحمر هائلٍ (خافِت الحرارة) يبتلِع الكواكب القريبة منه، ومنها الأرض، وبعدَها سينهار نجمُ الشَّمْس على نفسهِ، ليُصبح قزماً صغيراً لا يُصدِر حرارةً ولا ضوءاً، وسيختفي من رُقعةِ السَّماء.

وهناكَ عدَد من السِّيناريوهات لنهايةِ الكون، لكلٍّ منها أدِلَّتُهُ:

- أنْ يستمر الكون في التمدُّدِ إلى ما لا نهاية.
- أنْ ينتهي بانسحاقٍ كبير، كما بدأ بانفجارٍ كبير.
- أنْ يأفَل الكون ويتلاشى تدريجيّاً.

إذاً حسَب نظريَّة الانفجار الكبير، نشأ الكون من العدَمِ المطلق[1]، وسارَ من حالةِ اللاانتظام المطلق *الفوضى*[2] *والتبعثُر*[3]، وما يعنيان من توزيع سيىء للطَّاقة وفُقدانها، إلى حالةِ الانتظام والاستغلال الأفضَل للطَّاقة (بناء المادَّة بدلاً من فُقدان الطَّاقة كطاقة حراريَّة).

- **السُّؤال الجوهري: من أحدَثَ الانفجار الكبير؟**

يتهرَّب العُلَماء الملحدون ـ مثل هوكِنْج ـ من هذا السُّؤال، فيقول: إذا كُنَّا نعلَم بعض ما حدَثَ منذ الانفجار الكبير (وتزداد معرفتنا مع تقدُّم العِلْم)، فإنَّنا لا نستطيع

(1) Absolute Nothingness.

(2) Chaos.

(3) Entorpy.

تحديد من أحدَثَ هذا الانفجار. إثارةُ هذا السُّؤال يجب أنْ لا يُشكِّل أيَّ جزء من تصورُّنا العِلْمي للكون! علينا أنْ نكتفي بالقول: إنَّ الانفجار الكبير هو بدايةُ الزَّمان، ويعني ذلك أنَّ الأسئلة التي تدور حولَ الظُّروف التي أدَّت لهذا الانفجار الكبير، وما إذا كانَ طرفٌ ما هو الذي تسبَّبَ في ذلك، ليسَت بالأسئلةِ التي يتناولها العِلْم![1]

تعليقي على ذلك: صحيح أنَّ إثارة هذا السُّؤال خارج إطار العِلْم، لكن فلاسفة الغرب مدعوون للإجابةِ عن هذا السُّؤال وعدم التهرُّب منه.

- **أنتوني فلو ودليل الحدوث:**

يقول إنتوني فلو: «من أساسيات المنهج العقلي في الفلسفة، أنْ ننطلِق عند تحليلنا لأيِّ نظام من نقطةِ بداية لا نَطْرَح لها سبَباً ولا نطلُب لها تفسيراً»[2].

وقد اعتبر الفلاسفة المُلْحدون وجود الكون والقوانين الطبيعية التي تتحكَّم فيه، هي نقطة البداية التي لا يطلبون لها تفسيراً عند دراسة كلّ ما يتعلَّق بالكون. أما الفلاسفة المؤلِّهة فيعتبرونَ وجود الإله الخالق لهذا الكون ولقوانينِهِ الطبيعية هي نقطة البداية التي ليسَ لها تفسير. لذلك لم أكُن أرى فرْقاً منهجيّاً بين طرْح المؤمنين وطرْح الملاحدة، فلكليهما نقطة بداية لا يُطلَب لها تفسيراً».

ثمَّ يُضيف فلو: «كانت هذه تصوُّراتي قبل أنْ يطرَح علماء الكوْنيَّات نظرية الانفجار الكوني الكبير، كأكثر النَّظريات قَبولاً لتفسير بداية خلق الكون. وتُؤكِّد النَّظرية أنَّ الكونَ قد نشأَ نتيجةً لانفجارٍ هائلٍ في نقطةٍ تتجاوز كلّ قوانين الفيزياء المعروفة، وتُسمَّى هذه النقطة «المفردة». لقد ثبَتَ عِلْمياً أنَّ الكون له بداية ترجع إلى حوالي 13,7 بليون سنة مضَت.

---

(1) عمرو شريف، كيف بدأ الخلق، هامش ص42. طبعاً د. شريف أثار سؤال: ماذا كان قبل الانفجار الكبير؟ ولما كان استخدامه لكلمة «قبل» يشير إلى المعنى الزماني، ولا وجود للزمان قبل وجود العالم، لذا أجد أن صياغته للسؤال غير دقيقة. إلا إذا كان يقصد من «قبل» القبلية الرُّتبية لا الزَّمانية، وبالتالي يكون السُّؤال عن عِلَّة هذا الانفجار الكبير. لا يقال إن السؤال عن علَّة الانفجار الكبير هو أيضاً سؤال غير دقيق، لأنَّ مفهوم العلة والمعلول منتزع من هذا العالَم. لأنَّا نقول إنَّ مفهوم العلة والمعلول من المعقولات الفلسفية الثانية، التي تُنتزع في البدء من موجودات هذا العالَم، لكنها تصبح بعد ذلك جزء من الهيكل العظمي للمعرفة البشرية، التي لا قوام لمعرفة الإنسان بدونها، نظير مفهوم «الوجود»...والتفصيل في محله.

(2) في كتاب فرضية الإلحاد ذهب أنتوني فلو إلى أن الوجود قديم (لا بداية له)، وذلك خروجاً من الالتباس وإيثاراً لراحة الدماغ، وفي كتاب هناك إله غيَّر فلو قناعته.

لم يقِف الأمرُ عندَ ذلك، فقد طرَحَ العِلْمُ مفهوماً آخر شديدَ الدَّلالة، وهو أنَّ الكون قد نشأ من عدَم. فها هو الفيزيائي إدوارد تريون[1] يُخبرنا (عام 1973) أنَّ طاقةَ الكون عند بدايتِهِ كانت صِفْراً، لأنَّ قوة الجاذبيَّة المُمْسِكة بعناصر الكون تُمثَّل بالسَّالبِ في المعادلات الفيزيائية؛ إذْ إنَّها تعمَل في اتجاهٍ معاكسٍ للقوى الأخرى كالقوة الطاردة المركزية التي تدْفَع بالالكترونات بعيداً عن النَّواة، وتدْفَع بالكواكب بعيداً عن شُمُوسِها. كذلك إذا عادَلْنا الشُّحنات الموجبة بالشُّحنات السَّالبة لذرَّات الكون أصبحت طاقة الكون صِفْراً.

كذلك يُؤكِّد ستيفن هوكنج ومؤسِّسو فيزياء الكم، أنَّ الفيزياء الحديثة تشير إلى نشأة الكون من عدَم.

لا شكَّ أنَّ الفلاسفة الملحدين قد أُصيبوا بالإحباط، لقد قدَّمَ العِلْمُ الدَّليلَ على أمرين شديدي الأهمية:

الأوَّل: أنَّ للكونِ بداية، وأنَّهُ ليسَ مُغْرقاً في القِدَم إلى ما لا نهاية (ليسَ أزليّاً).

والثَّاني: أنَّ الكون نشأ من عدَم.

وهذا ما حاوَلَ الفلاسفة المؤمنون إثباتهُ عقليّاً على مدى مئات السِّنين.

عندما التقيتُ لأوَّلِ مرَّة (كفيلسوف مُلْحِد) بنظريةِ الانفجار الكوني الكبير التي تصدَّت لتفسير وجود الكون، أدركْتُ أنَّني أواجه نظرية مختلفة، نظرية تتمشَّى مع ما يطْرحهُ سِفْر التَّكوين «في البدايةِ خلَقَ اللهُ السَّماوات والأرض». وإذا كانَ الأمرُ كذلك، فلم يعُد هناكَ مفر من البحث عمَّن أحدَثَ هذهِ البداية».

ثمَّ يتحدَّث فلو عن محاولة الفيزيائيين البحث عن مخرج، فيقول: «في البداية، لم يتصوَّر عُلماء الكوْنيَّات الأبعاد الفلسفيَّة والمعرفيَّة الكبيرة وراء نظرية الانفجار الكوني الكبير التي توصَّلُوا إليها، وعندما أدركوا الموقف بدأوا في البحث عن مخرج ماديّ يُفسِّر كيفَ كانت بداية نشأة الكون.

حاولَ ستيفن هوكنج الخروج من المشكلة في كتابهِ *تاريخ موجز للزمن* بأنْ قال: إذا كانَ لا مفر من الإقرار بأنَّ للكونِ بداية، فلا بأسَ من القول بكونٍ مكتفٍ بذاتِهِ (أي أنشأ نفسَهُ بنفسِهِ). ما أجْمَلَها من مقولةٍ أدبيَّة! وما أبعدَها عن الدَّليل والبرهان العِلْمي والفلسفي!

---

(1) Edward Tryon.

وكمحاولة يائسة يُعْلِن الفيزيائي إدوارد تريون، أنَّهُ يمكن تفسير بداية الكون ببساطة بأنَّه أحد الأشياء التي يُمكن أنْ تحدُث تلقائيّاً من وقتٍ لآخر! هل يكون ذلكَ آخر ما في جُعبة العُلَماء المُلْحدين؟!

وأخيراً لم يجِد هوكنج مفرّاً من الإقرار بأنَّهُ يستحيل فيزيائيّاً معرفة كيفَ بدأ الانفجار الكبير.

كذلكَ رفضَ أساطين فيزياء الكم اعتبار أنَّ نشأة الكون من عدَم كانت نشأة تلقائيَّة.

إنَّ إثبات أنَّ طاقة الكون كانت صِفراً عندَ نشأتهِ (وما زالت)، لا يعني انتفاء الحاجة إلى خالِق. كيفَ تُعْطي طاقة مقدارُها صِفْر، كل ما في الوجود من حولِنا من بناءٍ وإبْهارٍ وجمال»؟!

بعدَ ذلك يتحدَّث فلو عن الفلاسفة ومحاولتهم البحث عن مخرج، يقول: «لم يقبل الفلاسفة المُلْحدون الإقرار بأنَّ الإله هو الذي خلَقَ الكون، ويَبْنُونَ رفضَهُم على تبنِّيهم لمبدأ التحقُّق (ما لا نستطيع أنْ نرصُدَهُ بحواسِّنا، لا وجودَ له). وقد فنَّدت مقدمة الكتاب مذهب الفلسفة الوضْعيَّة المنطقية، التي ترْفُض مجرَّد مناقشة مفهوم *الإله*.

ومن أشدِّ المعارضين للبحث عن مصدَرٍ لنشأةِ الكون، فيلسوف الإلحاد الشَّهير ديفيد هيوم. ولا شكَّ أنَّ أهم أخطاء هيوم المنهجيَّة، رفضهُ لمفهوم ارتباط السَّبَب بالنتيجة (العلة بالمعلول)، واعتبار أنَّ العلاقة بينهما لا تخرُج عن توافق بالمصادفة، ومن ثمَّ فلا معنى للبحث عن سببٍ لنشأة الكون، أو لنشأةِ أيِّ شيء آخر[1].

ويستمرُّ الفلاسفة المُلْحدون بالمماحكة، فيقولون: إنَّ العدَمَ «شيءٌ» قديمٌ لا أوَّلَ له، ويرفضونَ اعتبارَهُ «لا شيء»! ويُصِرُّونَ على إمكانية نشأة الطاقة والمادَّة تلقائيّاً من هذا العدَم القديم[2].

يقولُ فلو: «تصدَّى ريتشارد سوينبرن (الفيلسوف المؤمن) لادِّعاءات

(1) أكد هيوم على أن علاقات العلية لا يمكن استنتاجها عقليّاً أو حتى تجريبيّاً، لأن كل معلوماتنا عن العالم الخارجي التي نستمدها من التجربة والخبرة الحسية تنشأ عن انطباعات، ولا نجد فيها انطباعاً عن العلية بالمعنى الذي يشتمل على الضرورة وحتمية الارتباط بين الحادثتين، إن كل ما نراه هو مجرد تتابع بين الحوادث. أقول: للاطلاع بنحو موسَّع على رأي هيوم، ومناقشته وتفنيده، راجع: محمد باقر الصدر، **الأسس المنطقية للاستقراء**، ص89 ـ 116.

(2) في هذا المفهوم يعتبر الفلاسفة الملحدون العدم شيئاً غير متشكل، كالهيولى الذي خلق الله منه الوجود عند أرسطو.

المُلْحدين... يقولُ سوينبرن: إذا كانَ العدَمُ يمتدُّ إلى ما لا نهاية في القِدَم، وإذا كانَ للكونِ بداية، فلِمَ نشأَ الكونُ في هذا الوقت الذي نشأَ فيه؟ لِمَ تُرِكَ الكون دون نشأة لفترةٍ ثمَّ حدَثَ في وقتٍ ما في الزَّمن اللانهائي أنْ خرَجَ الكونُ للوجود؟ لا بدَّ أنَّ هناك عاملاً مُرجِّحاً دفعَهُ للوجود[1][2].

ثمَّ ينتهي فلو قائلاً: «يُخبرنا الفيلسوف الكبير جون ليسلي[3] أنَّ المفاهيم الفيزيائية كلَّها، السَّائدة الآن، أو السَّائدة وقت الانفجار الكبير، لا تتعارض مع القول بإلهٍ خلَقَ الكون من عدَم.

وأخيراً نعود إلى ستيفن هوكنج، فنجِدُهُ يقولُ مضطرّاً: إذا كانت هناك معادلات تشير إلى احتماليَّة نشأة شيء من لا شيء، فستظلُّ هذه المعادلات دائماً في حاجةٍ إلى من ينفَخُ فيها القدْرةَ على الفِعْل. فالمعادلات لا تَخْلُق، لكنَّها تصِفُ الفِعْل. ويُضيفُ مضطرّاً (في حوارٍ معَهُ بعد نشر كتاب موجز *تاريخ الزَّمن*): إنَّ توَصُّلنا لمعادلات تشرَح كيفَ بدأ العالَم، لا يعني أنَّ الإله غير موجود، ولكن يعني أنَّهُ لم يخلُق الكون عشوائيّاً، ولكنَّهُ خلقَهُ تبَعاً لقوانين»[4].

• القرآن الكريم والانفجار الكبير:

البعض يرى أنَّ القرآنَ الكريم أشارَ في عدَّة آيات إلى ما تحدَّثَ عنهُ عُلماء الكونيات والفيزياء. تأمَّل ما يلي:

---

(1) creative factor.

(2) يعترف سوينبرن ـ كما ينقل د. شريف ـ بأنه أخذ هذا البرهان عن علماء المسلمين. أقول: صياغة البرهان على هذا النحو يواجه صعوبات؛ فعبارة «إذا كانَ العدَمُ يمتدُّ إلى ما لا نهاية في القِدَم» تتعاطى مع العدم وكأنه شيء له وجود ممتد في القدم اللانهائي!! مع أن العدم هو عدم. أقول هذا البرهان يعود إلى برهان الإمكان الماهوي لابن سينا، فطالما أن الكون خرج للوجود، فهذا يعني أنه ممكن، والممكن تستوي نسبته إلى الوجود والعدم، ولا بدَّ لترجيح خروجه إلى الوجود من مرجح...لكن سنرى أن هذا البرهان يعاني أيضاً من صعوبات، أبرزها أنه يتعاطى مع ماهية الكون على أن لها نحواً من الوجود، وأنها تنتظر المرجح لينقلها من نقطة الاستواء إلى الوجود الفعلي...والصياغة الصحيحة ستجدها في برهان الإمكان الوجودي لصدر الدين الشيرازي.

(3) John Leslie.

(4) Antony Flew, There is a God, Harper One, 2007, p136-145. انظر: عمرو شريف، رحلة عقل، ص79 ـ 82.

أقول: لكن أعاد ستيفن هوكنج النظر في موقفه، وحاول تفسير نشأة الكون مع الاستغناء عن فرضية وجود الله في كتابه النظم العظيم (2010) ***The Grand Design***.

- قولُهُ تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾(1). على أساس أنَّهُ في الرَّتْقِ تحدَّث عن المفردة، وفي الفتْقِ تحدَّث عن الانفجار الكبير.
- قولُهُ تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾(2). على أساس أنَّهُ تحدَّث عن التمدُّدِ المستمر للكون.
- قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾(3). على أساس أنَّ الآية تحدَّثت عن تحوُّل الجُرْم الأوَّل عند فتقِهِ إلى الدُّخان.
- قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾(4). على أساس أنَّ الآية تحدَّثت عن عودةِ الكون ـ بكلِّ ما فيه ومن فيه ـ إلى جُرْم ابتدائي واحد مشابه للجُرْم الأوَّل الذي ابتدأ منهُ الخلْق (مرحلة الرَّتْق الثَّاني أو طَي السَّماء أو الانسحاق الأعظم للكون)، وحتمية فتْق هذا الجُرْم الثَّاني أي انفجاره (مرحلة الفتْق للجُرْم الثَّاني)، وحتميَّة تحوُّل الجُرْم الثَّاني بعد فتقِهِ إلى غلالة من الدُّخان الكوني.
- قولُهُ تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾(5). على أساس أنَّ الآية أشارت إلى إعادةِ خلْق الأرض غير أرضنا الحالية، وسماوات غير السَّماوات التي تُظلِّلُنا اليوم، وبداية رحلة الآخِرة.

أقول: رغم وجود إشارات في القرآن الكريم على بعض النَّظريات العِلْميَّة، لكن علينا عدم الاستعجال بالجزم بأنَّها تدلُّ قطعاً عليها، لأنَّ هذا المنهج الجزْمي في تفسير القرآن الكريم على ضوء النَّظريات العِلْميَّة محفوفٌ بالمخاطر، طالما أنَّها خاضعة للمراجعة المستمرة على ضوء المعطيات العِلْمية الجديدة.

---

(1) سورة الأنبياء، الآية 30.
(2) سورة الذاريات، الآية 47.
(3) سورة فصلت، الآية 11.
(4) سورة الأنبياء، الآية 104.
(5) سورة إبراهيم، الآية 48.

هل يوجد في القرآن الكريم والحديث ما يدْعَم دليل الحدوث؟

القرآنُ الكريم يشيرُ ـ حسب ما أفهم ـ إلى هذا الدَّليل في عدَدٍ من آياتهِ، يُخاطِبُ فيها فطرةَ الإنسان السَّليمة، وعقلَهُ السَّوي:

يقولُ تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝58 ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾[1].

ويقول: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ۝63 ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾[2].

ويقول: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى تُورُونَ ۝71 ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ﴾[3].

ويقول: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ﴾[4].

أيضاً يقولُ تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾[5].

فالنَّبات، والإنسان والمني الذي يخرج منه عند الجماع: إما إنَّهُ مخلوقٌ من دون علَّة، أو هو علَّة وجوده، أو أنَّ علَّتَهُ هو الله سبحانه. الاحتمال الأول يتنافى مع مبدأ السببية البديهي، والثاني ساقِطٌ بالوجدان، إذاً الاحتمال الثالث هو المتعيَّن، لذا جاءَت الآية بصيغةِ سؤال إنكاري.

وعن الإمام علي عليه السلام: «الحمدُ للهِ الدَّال على قِدَمِهِ بحُدُوثِ خَلْقِهِ، وبحُدُوثِ خَلْقِهِ على وجودِهِ. . .مستشهدٌ بحُدُوثِ الأشياءِ على أزليَّتِهِ»[6].

وعنه عليه السلام: «الحمد للهِ الدالِّ على وجودهِ بخلقهِ، وبمُحدَثِ خلقهِ على أزليَّتِهِ»[7].

(1) سورة الواقعة، الآيتان 58 ـ 59.
(2) سورة الواقعة، الآيتان 63 ـ 64.
(3) سورة الواقعة، الآيتان 71 ـ 72.
(4) سورة الروم، الآية 20.
(5) سورة الطور، الآية 35.
(6) الإمام علي عليه السلام، نهج البلاغة، خ رقم 185، ص269.
(7) المصدر السابق، خ رقم 152، ص211.

وعنه عليه السلام: «الحمد لله... .لم يتقدَّمْهُ وقتٌ ولا زمان»[1].

وقد روى الشيخ الصَّدوق في كتابِهِ المهم *التوحيد* باباً كاملاً في حُدُوث العالَم بعنوان «باب إثبات حُدُوث العالم» سرد فيه روايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام بهذا الشأن.

أيضاً تأمَّل الحديث المروي عن الإمام جعفر الصَّادق عليه السلام، حيثُ سألَهُ أبو شاكر الدَّيصاني: ما الدَّليل على أنَّ لكَ صانِعاً؟

فقال عليه السلام: وجَدْتُ نفسي لا تخلو من إحدى جهتين، إما أنْ أكون صنَعْتُها وكانت موجودة، أو صنَعْتُها وكانت معدومة. فإنْ كنتُ صنَعْتُها وكانت موجودة، فقد استغنَيْتُ بوجودِها عن صنْعَتِها. وإنْ كانت معدومة، فإنَّكَ تعلَم أنَّ المعدوم لا يُحدِث شيئاً. فقد ثبتَ المعنى الثَّالث أنَّ لي صانعاً وهو الله ربُّ العالمين[2].

أيضاً روى الحسين بن خالد عن أبي الحسن عليِّ بن موسى الرِّضا عليه السلام أنَّه دَخَلَ عليهِ رجُلٌ فقالَ له: يا ابنَ رسولِ الله، ما الدَّليلُ على حدث العالَم؟ قال: أنْتَ لمْ تكُن ثمَّ كُنْتَ، وقدْ عَلِمْتَ أنَّكَ لمْ تُكوِّن نفْسَكَ، ولا كوَّنَكَ من هو مثلك[3].

خاتمة:

يضَع المتكلِّمون دليلُ الحُدُوث على هيئةِ قياسين، نتيجةُ الأوَّل تُصبِح مُقدِّمة صُغرى للثَّاني، على النَّحو التَّالي:

القياس الأوَّل:

العالَمُ لا يخلو من الحركةِ والسُّكون (= متغيِّر)

والحركة والسُّكون كلاهُما حادِث (= كلُّ متغيِّر حادِث)[4]

العالَمُ حادِث

---

(1) الإمام علي عليه السلام، **نهج البلاغة**، خ رقم 182، ص261.

(2) الصدوق، **التوحيد**، ص290، باب أنه عزّ وجل لا يعرف إلا به، ح10.

(3) المصدر السابق، ح3، ص293.

(4) بين المتكلمون هذه المقدمة بنحو لم يرتضيه الفلاسفة، وأثبتها الفلاسفة ببيان آخر.

القياس الثَّاني:

العالَمُ حادِث

كلُّ حادث له محدث (= لكل حادثة سبباً)[1]

العالم له محدث

ملاحظة: في هذا الدَّليل نظرنا إلى حُدُوث المادَّة بوصفها متحرِّكة، أو حُدُوث الحياة بوصفِها حركة، كدَليل على اللهِ. في الدَّليل القادم سَنَنْظُر إلى الحركةِ ذاتِها كدليل على اللهِ. في دليلِ الحُدُوث نظَرْنا إلى الحركةِ كمقدِّمة لإثباتِ حُدُوث المادَّة أو الحياة، لكن في الدَّليل القادِم سَنَنْظُر إلى الحركةِ نفسِها كأمرٍ حادِثٍ يدُلّ على اللهِ.

(1) هذه المقدمة في نظر الفلاسفة لا يمكن إثباتُها، لأن معيار الحاجة إلى العلة ليس الحدوث ـ كما ذهب المتكلمون ـ بل الإمكان الذاتي، والحادث ـ بما هو حادث ـ لا يحتاج إلى علة. والحق أن مذهب المتكلمين بصدد معيار الحاجة إلى العلة غير سليم، ولكن الحدوث كطريق لإثبات الصانع لا يمكن رفضه، لأنه رغم كون الحادث ـ من حيث هو حادث ـ لا يحتاج إلى علة، لكن الممكن يحتاج إلى علة، وأفضل سبيل لاكتشاف إمكان العالم هو حدوثه، وإلا فنحن إن لم نشاهد دلائل نظير الحدوث والتغير في العالم، لا يمكننا الحكم بأن العالم ممكن الوجود. انظر: المطهري، **شرح المنظومة**، ص391 ـ 392.

الفصل الرابع:

دليل الحركة والتغيُّر

The Movement & Change Argument

دليل الحركة موروثٌ عن الفيلسوف اليوناني أرسطو؛ فقد تعرَّضَ أرسطو إلى هذا الموضوع في قِسْمِ الطبيعيَّات من فلسفتِهِ، وأثبَتَ في هذا الدَّليل أنَّ المُحرِّك الأوَّل يجب أنْ يكون غير مُتحرِّك، وإلَّا وقَعَ محذور الدَّور أو التسلْسُل[1].

وينبغي أنْ نعزو اهتمام أرسطو الخاص بمباحثِ الحركة وإثبات المحرك الأول إلى المحيط الفكري والفلسفي الذي سبَقَهُ. ويمكن القول إنَّ مذهبان فلسفيان قد سبقا أرسطو، كان لهما تأثير على فلسفتهِ:

1. مذهب *هراقليطس*[2] *(535 ق.م ـ 475 ق.م)*
2. مذهب *برمانيدس*[3] *(510 ق.م ـ 450 ق.م)*

المذهب الأول يُشبِّه العالَم بنهرٍ جارٍ دائماً لا يتشابه في آنين. كما أنَّهُ يُنكر الثَّبات والبقاء. ويقول: ما تنظُر إليهِ، موجودٌ لأحدِ الاعتبارات، وغيرُ موجود لاعتبارٍ آخر. فالصيرورة هي النتيجة التي يُفرزُها تصارُع الأضداد. أما المذهب الفلسفي لبرمانيدس فهو ـ على العكسِ من مذهب هراقليطس ـ يعتقد بالوجود، ويصِف الحركة بالخطأ، ويُؤمن بالسُّكونِ والدَّوام والثَّبات.

إذاً ـ قبل أرسطو ـ ظهَرَ مذْهبان متناقضان تماماً في الحركة، أحدُهُما يعتبر الحركة

(1) راجع: أرسطو، الفيزياء: السَّماع الطبيعي، ترجمة عبد القادر قينيني، دار أفريقيا الشرق، 1998، المغرب، المقالة السابعة، الفصل الأول، البرهان على وجود المحرك الأول، ص213 ـ 216.

(2) Heraclitus.

(3) Parmenides.

أصل العالَم وأساسه، والآخر يعتبرها موهومة وأمراً باطلاً. وفي مثلِ هذهِ الحالة لا بدَّ من الإجابة على السُّؤال التَّالي: أيُّ مذْهبٍ من بين هذَين المذْهبين، مطابقٌ للحقيقةِ والواقع؟

أرسطو انكبَّ على دراسةِ أنواع الحركة، ويرى أهم أنواع الحركة في الكون والفساد، لأنَّهُ حينما ينعَدِم موجودٌ ويظهَر موجودٌ آخر بدلاً منه، يُثار السُّؤال التالي: أينَ ذهبَ الموجود الأول الذي كُنَّا نراه؟ ومن أين أتى الموجود الثَّاني الذي لم نكُن نراه؟

يقولُ أرسطو: الموجود الحادث كانَ موجوداً بالقُوَّة، والموجود بالقُوَّة هو المادَّة الأولى التي أصبحَت موجوداً بالفِعْل بعد قبول الصُّورة الفعليَّة والاتِّحاد مع ذلكَ الموجود بالفِعْل. كالبذرة التي هي نباتٌ بالقُوَّة، ولكن بعد أنْ تأخُذ صورة النَّبات وتتَّحد معها، تُصبح نباتاً بالفِعْل. وحينئذٍ يُقال إنَّ الحركة هي عبارة عن انتقال الشَّيء من مقامِ القُوَّة إلى مقامِ الفِعْل، وكلُّ حركة لا بدَّ لها من مُحرِّك[1].

مفهوم الحرَكة:

الحرَكة - بالمعنى الفلسفي - هو التغيُّر وخروجُ الشيءِ من القُوَّةِ إلى الفِعْل بصورةٍ تدريجية. لتوضيحِ ذلك نقول:

ومن الواضح لدى كلّ أحد، أنَّ الإيمان بوُجودِ التغيُّر في عالَم الطَّبيعة لا تحتاج إلى دراساتٍ عِلْميَّة سابِقة، وليست موضِع لخلافٍ أو نقاش، وإنَّما الجَدير بالدَّرْس هو ماهيَّة هذا التغيُّر، ومدى عُمْقه وعُمومه. فهناكَ تفسيران للتغيُّر: أحدُهُما التَّعاقُب البحت، والآخر الحركة. والتاريخ الفلسفي يروي لنا صِراعاً حادّاً، لا في مسألة التغيُّر بصورة عامة، بل في كُنْهِهِ وتفسيرِهِ الفلسفي الدَّقيق. ويدورُ الصِّراع حولَ الجواب عن الأسئلةِ التالية:

هل التغيُّر الذي يطرأ على الجسم حين يطوي مسافة ما، عبارة عن وقَفَات متعدِّدة في أماكِن متعدِّدة، تعاقَبَت بسُرْعة، فتكوَّنَت في الذِّهنِ فكرة الحركة؟ أو أنَّ مرد هذا التغيُّر إلى سيرٍ واحدٍ مُتدرِّج، لا وقوفَ فيهِ ولا سكون؟ وهل التغيُّر الذي يطرأ على الماءِ حين تتضاعَف حرارَتُهُ وتشتد، يعني مجموعة من الحرارتِ المتعاقبة، يتلو بعضَها بعضاً؟ أو أنَّهُ يُعبِّر عن حرارةٍ واحدةٍ تتكامَل وتتحرَّك وتترقَّى درجتها؟

وهكذا نُواجِه هذا السُّؤال الفلسفي في كلِّ لونٍ من ألوانِ التغيُّر، التي تحتاج إلى شرحٍ فلسفي بأحدِ الوجهين اللَّذين يُقدِّمهما السُّؤال.

---

(1) ديناني، القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية، ج1، ص183 - 185.

والتاريخ اليوناني يُحدِّث عن بعضِ المدارس الفلسفية، أنّها أنكرَت الحركة، وأخذَت بالتّفسير الآخَر للتغيُّر، الذي يرد التغيُّر إلى تعاقُب أمور ساكنة. من رجالاتِ تلكَ المدرسة زينون الإيلي[1] (490 ق.م ـ 430 ق.م) تلميذ برمانيدس، الذي أكّدَ على أنَّ حركةَ المسافِر من أقصى الأرض إلى أقصاها، ليست إلّا سلسلة من سكَناتٍ متعاقبة. فهو لا يتصوَّر التدرُّج في الوجودِ والتكامُل فيه، بل يرى كلّ ظاهرة ثابتة، وأنَّ التغيُّر يحصَل بتعاقُبِ الأمور الثابتة، لا بتطوُّرِ الأمر الواحد وتدرُّجه. وعلى هذا تكون حركة الإنسان في مسافةٍ ما، عبارة عن وقوفِهِ في النُّقطة الأولى من تلكَ المسافة، فوقوفُهُ في النُّقطة الثانية، ففي الثالثة. . .وهكذا. فإذا رأينا شخصين أحدهما واقِف في نقطةٍ معيَّنة، والآخر يمشي نحوَ اتجاهٍ خاص، فكلاهما ـ في رأي زينون ـ واقفٌ ساكِن، غير أنَّ الأوّل ساكنٌ في نقطةٍ معيَّنةٍ على طولِ الخط، وأما الآخر فلَهُ سكناتٌ متعدِّدة، لتعدُّد النّقاط التي يطويها، ولهُ في كلِّ لحظة مكاناً خاصّاً، وهو في كلِّ تلكَ اللَّحظات لا يختلِف مطلقاً عن الشَّخصِ الأوّل الواقِف في نقطةٍ معيَّنة. فهُما معاً ساكِنان، وإنْ كانَ سكونُ الأوَّل مستمراً، وسكونُ الثاني يتبدَّل بسُرعةٍ إلى سكونٍ آخر، في نقطةٍ أخرى من المسافة. فالاختلاف بينَهُما هو الاختلاف بين سكونٍ قصير الأمد، وسكونٍ طويل الأمد.

هذا ما كانَ يحاوله زينون وبعض فلاسفة اليونان، وقد بَرْهَنَ على وجهةِ نظرهِ بالأدِلَّة الأربعة المشهورة عنه، التي لم يُقدَّر لها النَّجاح والتَّوفيق في الميدان الفلسفي[2]. لأنَّ مدرسة أرسطو ـ وهي المدرسة الفلسفيَّة الكبرى في اليونان ـ آمنَت

---

(1) Zeno of Elea.

(2) الحُجَّة الأولى: حُجَّة الملعب. وتتلخَّص فيما يأتي: لا يمكن اجتياز عدد لامتناه من النّقاط في زمانٍ متناه، إذْ لا بدَّ من اجتياز نصف المسافة قبل اجتياز المسافة كلها. وكذلك لا بدَّ من اجتياز نصف النِّصف أولاً... وهكذا إلى ما لا نهاية. لأنَّ المكان يمكن قِسْمَتُهُ إلى ما لا نهاية.
الحُجَّة الثّانية: حُجَّة أخيل والسُّلحفاة. وتتلخَّص فيما يأتي: إنَّ أخيل ـ أسرَع عدّاء في اليونان ـ لا يستطيع أنْ يسبق السُّلحفاة أبطأ الحيوانات من حيثُ الحركة، إذ لا بدَّ أنْ يصِل أولاً إلى المكان الذي بدأت منه السُّلحفاة تسير. ولكن السُّلحفاة تكون قد تحرَّكت عندئذٍ، ويجب على أخيل أنْ يلحَقها. فهو لا بدَّ له أنْ يقطَع المسافة الأولى الفاصلة بينَهُما ثمَّ المسافة الثّانية، وهكذا إلى ما لا نهاية.
الحُجَّة الثالثة: حُجَّة السَّهم. وتتلخَّص فيما يأتي: إنَّ السَّهم لا يمكن أنْ يتحرَّك، لأنَّهُ لا بدَّ له من أنْ يجتاز مسافة يمكن أنْ تنقسم إلى ما لانهاية له في زمنٍ نهائي. ولمَّا كان اجتياز اللانهاية ممتنعاً، كانت الحركة ممتنعة.
الحُجَّة الرابعة: حُجَّة الأجسام الثَّلاثة. وتتلخَّص فيما يأتي: إنَّنا إذا افترضنا وجود ثلاثة أجسام هي «أ» و«ب» و«ج»، وكان «أ» ساكناً و«ب» و«ج» يتحرَّكان في جهتين متضادَّتين بسُرْعةٍ واحدة، فإنَّه إذا تقابلَ =

بالحركة، وردَّت على تلكَ الأدِلَّة وزيَّفَتْها. وبرهَنَت على وجودِ الحركة والتطوُّر في ظواهرِ الطَّبيعة وصفاتِها، بمعنى أنَّ الظاهرةَ الطبيعيَّة قد لا توجد على التَّمامِ في لحظةٍ، بل توجَد على التَّدْريج، وتستنفِد إمكاناتها شيئاً فشيئاً، وبذلكَ يحصل التطوُّر ويوجد التكامُل. فالماءُ حينَ تتضاعَف حرارَتُهُ، لا يعني ذلكَ أنَّهُ في كلِّ لحظةٍ يستقبل حرارة بدرجةٍ معيَّنة، وتوجَد على التَّمام، ثم يَفْنى وتُخْلَق من جديد حرارة أخرى بدرجةٍ جديدة. بل محتوى تلكَ المضاعفة أنَّ حرارةً واحدة وُجِدَت في الماء، ولكنَّها لم توجَد على التَّمام، بمعنى أنَّها لم تستنفِد في لحظتِها الأولى كل طاقاتها وإمكاناتها، ولذلك أخذَت تستنفِد إمكاناتها بالتَّدْريج، وتترقَّى بعد ذلك وتتطوَّر. وبالتَّعبير الفلسفي إنَّها حركة مستمِرَّة متصاعِدَة[1].

ومن الواضح أنَّ التكامُل ـ أو الحركة التطوُّرية ـ لا يمكن أنْ يُفهَم إلَّا على هذا الأساس. وأما تتابُع وتعاقُب ظواهر متعدِّدة يوجَد واحدة منها بعدَ الظاهرة السَّابِقة،

= الجميع، كان «ب» قد قطعَ ما يساوي طول «أ، ج». فالزَّمن الذي يحتاج إليه «ب» ليجتاز «ج» ضعف الزَّمن الذي يحتاج إليهِ في اجتياز «أ». ولمَّا كان الزَّمان الذي يقطعه «ب، ج» حتى يصلا إلى مكانٍ «أ» واحداً، فالنَّتيجة هي أنَّ ضِعْف الزَّمن يساوي نصفَهُ، وهو تناقض. إذاً الحركة مستحيلة. انظر: أرسطوطاليس، **علم الطبيعة**، ترجمة أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، ص265 وما بعدها.

تعليق:

1. المكان متناه فعلاً، وإلا لمَا أمكنَت الحركة من مكانٍ لآخر. ولكن يمكن قِسْمة المكان انقساماً لامتناهياً.
2. الزَّمان أيضاً متناه فعلاً، وإلا لمَا انقضى. ولكن يمكن قِسْمة الزَّمان انقساماً لا متناهياً.
3. التَّناهي الفِعْلي شيء، وإمكان الانقسام اللامتناهي (وتصوُّر لاتناهي المكان والزَّمان) شيءٌ آخر تماماً.
4. لا بدَّ أنْ نلتفت إلى أنَّ المكان والزَّمان نظامٌ ضخمٌ من العلاقات، ولا يمكن أنْ نُسقط جانباً منهُ ونترُك الباقي على حالِهِ.
5. يقال إن حجج زينون كان لها دور في ظهور علم النهايات في الرياضيات (التفاضل والتكامل)، على يد ليبنتز ونيوتن.

(1) وهكذا نعرف أن ما هو مدار البحث والنقاش بين مثبتي الحركة ومنكريها، ليس هو نفس التغير والتبدُّل، فالمنكر للحركة معترفٌ بالتغير وشاهد له بعينه وحسه. وإنما مدار النقاش هو أن هذه التغيرات هل هي سلسلة متسلسلة لا يتخللها توقفات وسكنات؟ أو هي عبارة عن تغيرات دفعية من دون أن يكون لها وجود سيال تدريجي؟ وزينون على الثاني. ونستنتج من ذلك أن كلمة «تغير» لا تساوق كلمة «حركة»، لأن بين المفهومين عموماً وخصوصاً مطلقاً، فكل حركة تغير، وليس كل تغير حركة. ولو استعملنا لفظ «تغير» مكان «حركة»، فإنما هو من باب إطلاق العام وإرادة قسم منه. انظر: جعفر الهادي، **الله خالق الكون**، ص520 ـ 521.

وتفسح المجال بفنائِها لظاهرةٍ جديدة، فليسَ هذا نمُوّاً وتكامُلاً، وبالتالي ليسَ حركة، وإنما هو من التغيُّر العام.

فالحركة - إذاً - سيرٌ تدريجيٌّ للوجود، وتطوُّرٌ للشيءِ في الدَّرجات التي تتَّسِع لها إمكاناته، وهو تغيُّرٌ مُتدرِّجٌ يحصل في إحدى صفات وحالات الجسم. ولذلكَ حدَّد المفهوم الفلسفي للحركة بأنَّها *خروجُ الشَّيء من القُوَّةِ* (= إمكان الشيء) *إلى الفِعْلِ* (= وجوده واقعاً) *تدريجياً*.

ويرتكِز هذا التَّحديد على الفكرةِ التي قدَّمناها عن الحركة. فإنَّ الحركة - كما عرَفْنا - ليست عبارة عن فناءِ الشَّيء فناءً مطلقاً، ووجودِ شيءٍ آخر جديد. وإنَّما هو تطوُّرُ الشَّيءِ في درجاتِ الوجود. فيجِبُ إذاً أنْ تحتوي كلّ حركة على وجودٍ واحدٍ مستمر، منذ أنْ تنطلِق إلى أنْ تتوقَّف. وهذا الوجود هو الذي يَتَحرَّك، بمعنى أنْ يتدَرَّج ويَثْرى بصورةٍ مستمرة، وكلُّ درجةٍ تعبِّر عن مرحلةٍ من مراحلِ ذلكَ الوجود الواحد. وهذهِ المراحِل إنَّما توجد بالحركة؛ فالشَّيءُ المُتحرِّك أو الوجود المتطوِّر لا يملِكُها قبلَ الحركة، وإلَّا لما وُجِدَت حركة. بل هو في لحظةِ الانطلاق يتمثَّل لنا في قوى وإمكانات، وبالحركةِ تُستَنْفَد تلكَ الإمكانات، ويُستبدَل - في كلِّ درجةٍ من درجاتِ الحركة - الإمكان بالواقع، والقوَّة بالفعليَّة.

فالماءُ قبلَ وضعِهِ على النَّار، لا يملِك من الحرارة المحسُوسة إلَّا إمكانَها. وهذا الإمكان الذي يملِكُه ليسَ إمكاناً لدرجةٍ معيَّنة من الحرارة، بل هي بجميعِ درجاتها - التي تُؤدِّي إلى الحالةِ الغازيَّة في النِّهاية - ممكنة للماء. وحينَ يبدأ بالانفعالَ والتأثُّر بحرارةِ النَّار، تبدأ حرارتُهُ بالحركةِ والتطوُّر، بمعنى أنَّ القوةَ والإمكانات التي كانَت تملِكُها تتبدَّل إلى حقيقة. والماءُ في كلِّ مرحلةٍ من مراحلِ الحركة يخرُج من إمكانٍ إلى فعليَّة، ولذلك تكون القوَّة والفعليَّة متشابكتين في جميعِ أدوار الحركة، وفي اللَّحظة التي تُستَنْفَد جميع الإمكانات تقِف الحركة.

فالحركةُ إذاً في كلِّ مرحلة ذات لونين: فهي من ناحيةٍ فعليَّة وواقعيَّة، لأنَّ الدرجةَ التي تُسجِّلها المرحلة موجودةٌ بصورةٍ واقعيَّة وفعليَّة. ومن ناحيةٍ أخرى هي إمكان وقوَّة للدَّرجاتِ الأُخرى الصَّاعِدَة، التي يُنتَظَر من الحركةِ أنْ تُسجِّلها في مراحلِها الجديدة.

ولنأخُذ مثالاً أوضَح للحركة، وهو الكائن الحي الذي يتطوَّر بحركةٍ تدريجيَّة؛ فهو بويضة، فنقطة، فجنين، فطفل، فمراهِق، فراشِد. إنَّ هذا الكائن في مرحلةٍ محدودةٍ من حركتِهِ هو نطفة بالفعل، ولكنَّهُ في نفسِ الوقت شيءٌ آخَر مقابل للنُّطفة، وأرقى منها، فهو

جنينٌ بالقوَّة. ومعنى هذا أنَّ الحركة في هذا الكائِن قد ازدوجَت فيها الفعليَّة والقوَّة معاً. فلو لم يكُن في الكائِن الحي قوَّة درجة جديدة وإمكاناتها لما وُجِدَت حركة. ولو لم يَكن شيئاً من الأشياء بالفِعْل لكانَ عدَماً محضاً، فلا توجَد حركة أيضاً. فالتطوُّر يأتلِف دائماً من شيءٍ بالفِعْلِ وشيءٍ بالقوَّة، وهكذا تستمِر الحركة ما دامَ الشَّيءُ يحتوي على الفِعْليَّة والقوَّة معاً، على الوجودِ والإمكان معاً. فإذا نفدَ الإمكان، ولم تَبْقَ في الشَّيءِ طاقةٌ على درجةٍ جديدة، انتهى عُمْرُ الحركة.

هذا هو معنى خروجُ الشَّيءِ من القوَّةِ إلى الفِعْلِ تدريجيّاً، أو تشابُك القوَّة والفِعْل أو اتحادهُما في الحركة. وهذا هو المفهوم الفلسفي الدَّقيق للحركة[1].

مجالات الحركة:

كان فلاسفةُ اليونان القُدَماء (خصوصاً أرسطو وأتباعه) وبعض الفلاسفة المسلمين (وعلى رأسِهم ابن سينا) يعتقدون أنَّ للحركةِ مجالات أربع عرَضِيَّة: الحركة في المكان (كحركة السيَّارة في الطريق)، والحركة في الكمِّية (كزيادة النَّبات وتحوُّله إلى شجرة)، والحركة في الوَضْع (كحركة الأرض حولَ نفسها)، والحركة في الكيفيَّة (كالتغيُّر التَّدريجي في لونٍ وطعمٍ ورائحةِ الثَّمرة). وكانوا يعتقدونَ أنَّ الحركةَ في الجَوْهَرِ أمرٌ مستحيل[2]، وأنَّ الحركةَ لا مفهومَ لها ما لم يوجَد جوهَرٌ ثابِت يتعرَّض للحركة.

لكن عندما جاءَ الفيلسوف الكبير صدرُ الدِّين الشيرازي، ووضَعَ نظريَّة الحركة العامَّة، برهنَ فلسفيّاً على أنَّ الحركةَ ـ بمفهومِها الدَّقيق الذي عرضناهُ ـ لا تمَسُّ ظواهر الطَّبيعة وسَطْحها العرَضي فحسب، بل الحركة في تلكَ الظَّواهر ليست إلَّا جانِباً من التطوُّر، يكشِف عن جانبٍ أعمق، وهو التطوُّر في صميمِ الطَّبيعة وحركتها الجوهريَّة. وبالتالي أثبتَ أنَّ الحركةَ في الجوهر ليست غير مستحيلة فحسب، بل لا يمكن أنْ تكون ثمَّة حركة في الأعراض إنْ لم تكُن مستنِدَة إلى حركةٍ في الجوهر. فعالَمُ المادَّة بأسرِهِ

---

(1) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص198 ـ 202. ويمكن أنْ نستنتج مما تقدَّم أنَّ الشَّيءَ إذا كانَت لهُ فعليَّة تامَّة، فلا تُتَصوَّر فيهِ الحركة، بل سيكونُ ذا ثباتٍ تام. بتعبيرٍ آخر، الحركةُ تستبطنُ نحو من النُّقصان، لذا لا يوجَد في ذاتِ الله حركة على الإطلاق.

(2) قال أرسطو في الجملة الأولى من المقالة الخامسة، الفصل الثاني، تحت عنوان «موضوعات الحركة»: «إنَّ المجال الذي تحدُث فيه الحركة ليس هو مجال الجوهر». راجع: أرسطو، الفيزياء: السماع الطبيعي، ترجمة عبد القادر قينيني، ص155.

عبارة عن حركة، أي في حالةِ تجدُّد متواصِل، وصيرورة دائِمة. وبالتالي خَلْقُ العالَم لم يحدُث في البداية ثم انتهى الأمر، بل لهُ خَلْقٌ جديدٌ في كلِّ آن. وهذا يعني أنَّ حاجةَ العالَم إلى علَّةٍ أصيلة لم تكُن في البدايةِ فقط، هي حاجةٌ مستمرَّة على الدَّوام. كحاجَةِ النُّور المستمِرَّة لمُولِّد الكهرباء حتى تنبعِث من المصباح.

وسنستعرض دليل الحركة على ضوءِ نظريَّة الحركة الجوهريَّة، لكن بعدَ أنْ نعرِف ما ذكرَهُ أرسطو والأكويني في هذا الدَّليل.

أرسطو ودليل الحركة:

دليلُ الحركة الذي يُقالُ له «دليلُ المُحَرِّك الأوَّل»[1] (أو «الدَّليل الأرسطي» نسبةً لأرسطو) لا يقومُ بالضَّرورةِ على الإيمانِ بالحركةِ الجوهريَّة، وإنَّما يقومُ على الإيمانِ بامتناع تَسَلْسُل العِلَل والأسباب.

وخلاصةُ دليل الحركة عند أرسطو هو أنَّ الحركة تحتاجُ إلى مُحرِّك، وكلُّ مُحرِّك إما أنْ يكون مُتحرِّكاً أو لا يكون مُتحرِّكاً، فإنْ لم يكُن متحرِّكاً، فإنَّ ذلكَ المحرِّك هو اللهُ. أما إذا كانَ المُحرِّك مُتحرِّكاً، فإنَّ حركتَهُ تلك لا بدَّ أنْ تكون ناتجةً عن مُحرِّكٍ آخر. وهكذا إلى أنْ نصِل إلى مُحرِّك غير مُتحرِّك، والذي هو اللهُ والمُحرِّك الأوَّل.

الشيخ المطهَّري ـ في تعليقاتِهِ على *أصول الفلسفة والمنهج الواقعي* ـ يرى أنَّ هذا الدَّليل ـ وفقاً لأرسطو ـ يقومُ على خمسةِ أُسُس:

الأساسُ الأوَّل: الحركةُ تحتاجُ إلى مُحرِّك

الأساسُ الثَّاني: الحركةُ والمُحَرِّك متزامنان، أي يستحيل انفكاكهما زمانياً.

الأساسُ الثَّالِث: كلُّ مُحَرِّك إما أنْ يكونَ مُتَحَرِّكاً وإما أنْ يكونَ ثابتاً.

الأساسُ الرَّابع: كلُّ موجود مادِّي لهُ جسمٌ، متغيِّرٌ مُتَحرِّك

الأساس الخامس: التسَلْسُل في الأمورِ المترتِّبة غيرِ المتناهية محال

النتيجة: تنتهي سِلْسِلة الحركات (الآن) إلى مُحَرِّك غير مُتَحَرِّك[2].

---

(1) The Prime Mover.

(2) الطباطبائي، شرح وتعليق المطهري، **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، المقالة الرابعة عشرة، مج3، ص308 ـ 309.

ووضَعْنا كلمة «الآن» بينَ قوسين وسط النَّتيجة السَّابقة، لأنَّ أرسطو لا يقصد أنَّ الحركات في الزَّمان الماضي تنتهي إلى مُحَرِّك غير مُتَحرك (كما فهمَ البعض)، بل يقصد أنَّ كلَّ حركة، في زمانِ حركتِها، توأمُ مُحَرِّك، وهذا المُحَرِّك إما أنْ يكونَ ثابِتاً (أي ما وراء الطبيعة)، وإما أنْ يكونَ متغيِّراً (أي طبيعي)، لكنَّهُ في نهايةِ المطاف توأمٌ لمُحَرِّكٍ ما وراءَ الطَّبيعة في زمانِ الحركة.

الشيخ المطهَّري يعرِض هذا الدَّليل ـ في شرح *المنظومة* ـ بطريقةٍ مختلفةٍ قليلاً، حيثُ يقول: «إنَّ البرهان المنسوب لأرسطو والأرسطيين يقومُ على أربع دعائم:

1. أنَّ هناكَ حركة في الأجسام.
2. كلُّ حركةٍ تحتاجُ إلى قوَّةٍ مُحرِّكة.
3. كلُّ جِسْمٍ مُتحرِّك.
4. التسلْسُل في العِلَلِ مُحال.

فإذا أنكرَ أحدٌ إحدى المقدِّمات؛ كما لو أنكرَ وجود الحركة (نظير زينون وبعض المتكلِّمين المسلمين والفلاسفة الجُدُد)، أو لم يرَ أنَّ الحركةَ بحاجةٍ إلى قوَّةٍ مُحرِّكة (كما هو الحال لدى أنصار الجبْر في الحركة الذين يدَّعون أنَّ الحركة ذاتَها لا تحتاج إلى عِلَّة، بل تغيير الحركة يحتاج إلى عِلَّة)[1]، أو أنكرَ التلازُم بين الجِسْميَّة والحرَكة (نظير ابن سينا الذي أنكرَ الحركة في الجوهرِ الجِسْماني)، أو أنكرَ امتناع تسلسُل العِلَل (كما هو الحال لدى كثير من الفلاسفةِ المُحدَثين نظير كانط الذي شكَّ في استحالة التسلْسُل العِلِّي)، فسوفَ يتزلزل البرهان المنسوب لأرسطو في إثباتِ المُحرِّك الأوَّل»[2].

---

(1) يقول المطهري: «التجربة العلمية أثبتت أنَّ علاقة الحركة بالعلة الخارجية تُدرك من خلال الحركة في الموجود المتحرك، في حين أنَّ العلة التامة في حركة الجسم ـ من الناحية الفلسفية ـ كامنة في ذات الجسم، وأنَّ العلة الخارجية لها أثر لكن غير مباشر. فدليل أرسطو إنْ لم يكن تامّاً فلا بدَّ أنْ يكون كذلك لأجل أمر آخر، غير ما ثبت في علم الفيزياء. إني لا أتعقل صدور هذا الكلام من أرسطو من أنه قال بحاجة المتحرك إلى مُحرِّك، وأنَّ لهذا المحرك علة خارجية مستقلة عن الجسم، ليأتي ابن سينا ونيوتن فيعترضا عليه». انظر، المطهري، التوحيد، ص189. للتفصيل انظر: المطهري، شرح المنظومة، ص308 ـ 320. أقول: سأتناول هذه النقطة بعد قليل عندما أتحدث عن «قانون القصور الذاتي» ضمن شرح الدليل الأول من أدلة الحركة الجوهرية.

(2) المطهري، شرح المنظومة، ص316 ـ 317.

وهذا الدَّليل ـ على فرضِ صحَّتِهِ ـ لا يُثْبِت *واجبَ الوجود*، بل يُثْبِت فقط وجود مُحرِّك وراءَ الطبيعة.

الأكويني ودليل الحركة:

بعض الغربيين يزعُم أنَّ أفضَل صياغة للأدِلَّة التقليدية على وجودِ الله جاءت عن طريق توماس الأكويني[1] (1225 ـ 1274) ـ فيلسوفُ العصور الوسطى الإيطالي المتأثِّر بفلسفةِ أرسطو وابن سينا ـ في كتابهِ *الخلاصة اللاهوتية*، حيثُ عرض خمسة طُرُق لإثباتِ اللهِ. وكانَ الطريقُ الأوَّل ـ والأشدُّ وضوحاً بالنسبةِ إليه ـ هو دليلُ الحركة. يقول الأكويني:

«الطريقُ الأوَّل ـ والأكثر إبانة ـ هو التَّذْليل عن طريقِ الحركة؛ فمن الواضِح المؤكَّد لحواسِّنا وجود بعض الأشياء المتحرِّكة في العالَم، وكلُّ ما هو مُتَحَرِّكٌ فهو مُتَحَرِّكٌ بمُحَرِّكٍ آخر، إذْ لا شيءَ بمُتَحَرِّكٍ ما لم يكُن ابتداءً موجوداً بالقوَّةِ ويتحرَّك بشيءٍ آخرَ موجوداً بالفِعْل، لأنَّ الحركةَ ليست شيئاً آخرَ سوى أنْ يتحوَّل شيءٌ ما من القوَّةِ إلى الفِعْل. ولكن أيُّ شيءٍ لا يمكِن أنْ يتحوَّل من القوَّةِ إلى الفِعْلِ إلَّا بوساطةِ شيءٍ يكونُ في حالَةِ فِعْل، وهكذا. فذلِكَ الذي يكونُ حارّاً بالفِعْل، مثل النَّار، تجعَل الخشَب، الذي هو حارٌّ بالقوَّةِ، حارّاً بالفِعْل، وبهذه الطريقة يُحرِّكهُ ويُغيِّرهُ.

والآن، ليسَ من الممكن لشيءٍ من الأشياء أنْ يكونَ موجوداً بالقوَّةِ وبالفِعْلِ في آنٍ واحدٍ وفي نفسِ الاعتبار، بل لا بدَّ أنْ يكونَ في واحدٍ من هذينِ الوَضْعَيْن المختلِفَيْن، لأنَّ ما هو حارٌّ بالفِعْل لا يمكن أنْ يكونَ حارّاً بالقوةِ في الوقتِ نفسِهِ. إذاً فمنَ المُحال أنْ يكونَ شيءٌ من الأشياء، على وجهٍ ونحوٍ واحد، مُحرِّكاً ومُتَحَرِّكاً في آنٍ واحد. وحتى في هذهِ الحالةِ المُحالة، لا بدَّ أنْ يُحرِّكَ ذاته. وهكذا، فكلُّ ما يتحرَّك لا بدَّ أنْ يتحرَّك بمُحرِّكٍ آخَر. وإذا كانَ ذلكَ الذي بهِ يتحرَّك شيءٌ ما هو ذاته مُتحرِّك، فلا بدَّ أنْ يكونَ هو ذاته أيضاً بحاجةٍ إلى مُتحرِّكٍ آخَر يُحرِّكه. وهذا الآخَر بحاجةٍ إلى آخَرٍ أيضاً. لكن هذا الحال لا يمكن أنْ يستمِر إلى ما لا نهاية. وبخلافِ ذلك، لن يكون هناكَ مُحرِّكٌ أوَّل ولا مُحرِّك آخر. ولننُظر إلى تتالي الحركات، إنَّها تتحرَّك فقط طالَما كانت مُتحرِّكة بالمُحرِّك الأوَّل، شأنَها شأن العصا المُتحرِّكة باليدِ التي تُحرِّكها وحسب.

---

(1) T.Aquinas.

وبالنتيجةِ، لا بدَّ لنا أنْ نصِل إلى مُحرِّكٍ أوَّلٍ غير مُتحرِّكٍ بآخَر، وكلُّ إنسانٍ يفهَم أنَّ هذا المُحرِّك الأول هو الله»[1].

اعتراضات ضد دليل الحركة:

الاعتراض الأول: الفيزياء الحديثة أثبتَت بُطلان حاجة المُتحرِّك إلى مُحرِّك، و*قانون القصور الذاتي*[2] لنيوتن بيَّن هذا الأمر بوضوح. على أساس هذا القانون لا يحتاج الجسم إلى عامِلٍ في حركتِهِ نفسِها، لأنَّ ميزة الجسم هي أنَّهُ يحفَظ قهراً حالتَهُ باستمرار، دون حاجة إلى عامِلٍ خارجي. فإذا كانَ لدى الجسم مقدارٌ محدودٌ من الحركةِ فإنَّهُ يحفَظهُ على الدَّوام دونَ تدخُّل عامِل خارجي. فالجسمُ إنَّما يحتاجُ إلى عامِلٍ لتغييرِ وضعِهِ، أي إنَّ أثر القوَّة الخارجية هو تغيير حالة الجسم، أي يُسرِّع أو يُبطِّئ أو يُغيِّر جهتَها.

الجواب: أولاً لا بدَّ أنْ نعلَم أنَّ مقصود الفلاسفة ـ الذين استدَلُّوا بـ «دليلِ الحركة» ـ من «الحركة» هو التغيُّر، وليس مجرَّد الانتقال من مكانٍ إلى آخر (وهو المفهوم العُرْفي للحرَكة، ومفهوم المتكلِّمين أيضاً). فالانتقال من مكانٍ إلى آخَر هو نوعٌ واحِدٌ من أنواع الحركة. الحركة قد تكون مكانية، وقد تكون أيضاً في الكمِّية أو الكيفيَّة أو الوَضْع. إذاً مفهوم الحركة عند الفلاسفة أشمَل من المفهوم العُرْفي والكلامي.

ثانياً: كلامُ الفلاسفة الذين استدَلُّوا بدليلِ الحركة، لا يصدُق على الأجسامِ التي تتحرَّك حركة آلية ميكانيكية فحسب، بل حتى على الأجسامِ التي تتحرَّك حركة طَبيعيَّة (كتغيُّر النباتات والحيوانات وجسم الإنسان).

ثالثاً: صحيح أنَّ الحركات الآليَّة المكيانيكيَّة، تبدو لأوَّلِ وهلة أنَّها منبثقة عن قوَّةٍ منفصِلة. كما إذا دفَعْتَ بجسم في خطٍ أُفُقي، أو عَمُودي، فإنَّ المفهوم البدائي من هذهِ الحركة أنَّها معلولةٌ للدَّفْعَةِ الخَارجيَّة والعامِل المُنْفَصِل.

---

(1) توماس الأكويني، **الخلاصة اللاهوتية**، نقلاً عن روبرت س. سولمون، **الدين من منظور فلسفي**، ترجمة حسون السراي، العارف للمطبوعات، ط1، 2009، ص74 ـ 75. يبدو لي أنَّ عبارات الأكويني مقتبسة حرفيّاً تقريباً من عبارات بهمنيار ـ تلميذ ابن سينا البارز ـ الذي أوضح هذا الدليل بأفضل وجه. للاطلاع على تفاصيل مهمة ومقارنات بين عبارات أرسطو وابن رشد وبهمنيار والفخر الرازي وصدر المتألهين والفندرسكي، ومعرفة البراهين السبعة التي أقامها الفلاسفة لإثبات قاعدة «كل متحرك فله محرك غيره»، راجع: د. غلام حسين الديناني، **القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية**، ج1، ص375 ـ 384.

(2) Law of Inertia.

لكن الواقع غير هذا، فإنَّ العامِلَ الخارجي لم يكُن إلّا شَرْطاً من شروطِ الحركة، وأما المُحرِّك الحقيقي فهو القوَّة القائِمة بالجسم. ولأجلِ ذلك كانَت الحركة تستمِرُّ بعد انفصالِ الجسم المُتَحرِّك عن الدَّفْعَةِ الخارجيَّةِ والعامِلِ المُنْفَصِل، وكانَ الجهاز الميكانيكي المُتحرِّك يسيرُ مقداراً ما بعدَ بُطلان العامِل الآلي المُحرِّك.

وعلى هذا الأساس وضع الميكانيك الحديث *قانون القصور الذاتي*، القائل «إنَّ الجسمَ إذا حُرِّك، استمرَّ في حركتِهِ، ما لم يمنَعْهُ شيءٌ خارجيٌّ عن مواصلةِ نشاطِهِ الحركي». غير أنَّ هذا القانون أُسيَ استخدامُهُ، إذ اعتُبِرَ دليلاً على أنَّ الحركةَ حين تنطلِق لا تحتاج بعدَ ذلك إلى سببٍ خاصٍّ وعلّةٍ معيَّنة. وأُتُّخِذَ أداةً للردِّ على مبدأ العِلّية وقوانينها.

لكن الصحيح أنَّ التجارُب العِلْميَّة في الميكانيكِ الحديث إنَّما تدُلُّ على أنَّ العامِلَ الخارجي المنفصِل ليسَ هو العِلَّة الحقيقيَّة للحركة، وإلّا لمَا استمرَّت حركةُ الجسم بعدَ انفصال الجسم المُتحرِّك عن العامِل الخارجي المستقِل، ويجبُ لهذا أنْ تكون العِلَّة المباشِرة للحركةِ قوَّة قائِمة بالجسم، وأنْ تكون العوامِل الخارجية شرائط ومُثيرات لتلكَ القوَّة.

إذاً الذي تُثْبِتُهُ النَّظريَّة الفلسفيَّة القديمة في بابِ حاجة الحرَكة إلى مُحرِّك هو *القوَّة المُحرِّكة الدَّاخلية*، والذي تنفيهِ النَّظريَّة العِلْميَّة الحديثة هو *لزوم القوَّة المُحرِّكة الخارجيَّة*. إذاً، مورد النَّفي والإثبات متغاير، وليس هناكَ تعارضٌ في البَيْن. وعليهِ من الخطأ القول إنَّ الفيزياء الحديثة تدْحَض النَّظرية القديمة.

الاعتراض الثاني: دليلُ الحركة يقومُ على استحالة التسَلْسُل، ولا معقولية الارتداد اللامتناهي، وهذا بحدِّ ذاتِهِ بحاجةٍ لإثبات.

يقول سولمون: «إنَّ فكرة امتناع واستحالة التسَلْسُل، أي إنَّ الكون لا بداية لهُ ووُجِدَ منذُ الأزَل كانت تبدو فكرة غير معقولة في الغَرْبِ حتى القرن التاسع عشر. أما الآن، فحتى إذا كانَ العلماءُ والرِّياضيون يتحدَّثون عن بدايةِ الكون ونسبيَّة الزَّمن، فإنَّهم لا ينظُرون إلى التسَلْسُل اللامتناهي على أنَّهُ غيرُ ممكن بالضَّرورة. ودليلُ الحركة من دون الفكرة القائلة «إنَّ كلَّ تسَلْسُل لامتناهي مُحال»، يفقد مقدِّمَتَهُ الأساسيَّة»[1].

الجواب: هذا الاعتراض صحيح. وطالما أنَّ دليل الحركة يقومُ على امتناعِ تسَلْسُل

---

(1) توماس الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، نقلاً عن روبرت س. سولمون، الدين من منظور فلسفي، ص78 ـ 79.

العِلَل والأسباب، فمن المناسِب أنْ نشير إلى الأدِلَّة التي قدَّمها الفلاسفة المسلمون لإثبات امتناع الدَّوْر والتسَلْسُل في العِلَل والأسباب.

إثبات امتناع التسَلْسُل:

طرحَ الفلاسفة المسلمون في مباحثِ العلَّة والمعلول أدِلَّة كثيرة على امتناع الدَّوْر والتسَلْسُل في العِلَل[1]، وأقاموا الأدِلَّة على هذهِ الفكرة بطُرُق مختلفة. وأدِلَّة امتناع التسَلْسُل تأتي في أدِلَّة إثبات الواجب بوصفِها دليلاً للدَّليل، أي دليلاً يثبُت إحدى مقدِّمات دليل آخر.

1. دليلُ الوُجُوب:

أحد الأدِلَّة التي يمكن أنْ يكونَ دليلاً على امتناعِ التسَلْسُل، كما يمكن أنْ يكونَ دليلاً يُثبِت وجود الواجب بشكلٍ مباشر ـ قبل إثبات امتناعَ التسَلْسُل ـ هو الدَّليل الذي يتُمُّ عن طريقِ *الوجوب*، أي عن طريقِ قاعدَة *الشَّيء ما لم يجِب لم يُوجَد*. وقد سلَكَ هذا السَّبيل نصير الدِّين الطُّوسي[2] (1201 ـ 1274) في *التَّجريد*، لإثباتِ امتناع تسَلْسُل العِلَل. لكن صدر الدِّين الشِّيرازي سلَكَ هذا الطَّريق لإثباتِ الواجب مباشرةً، دون أنْ تكون هناكَ حاجة لإثبات امتناع تسَلْسُل العِلَل أولاً. وقد نقلَ كلاماً عن أبي نصر الفارابي[3] (874 ـ 950)، وادَّعى أنَّ الفارابي أرادَ أنْ يسلُك هذا السَّبيل بنفسِ الطَّريقة.

خلاصةُ الدَّليل: إذا فرَضْنا سِلْسِلة من العِلَل والمعلولات ـ سواء أكانَت متناهية أم غير

---

(1) أنهاها صدر الدين الشيرازي إلى عشرة براهين، ذكرها في كتابه **الأسفار الأربعة**، ج2، ص144 ـ 167. لكن أكثر هذه البراهين غير مقنع، لأنهم استدلّوا على البطلان بالبراهين الهندسية التي لا تجري إلا في الأمور المتناهية. لكن الدليلين المذكورين أعلاه من أفضل الأدلة المطروحة لإبطال التسلسل. للاطلاع على تفاصيل مهمة تتعلق بإثبات استحالة وامتناع التسلسل من خلال كلمات الفارابي وابن سينا والسهرودي والفخر الرازي ودبيران الكاتبي وعضد الدين الإيجي وصدر الدين الشيرازي، ومعرفة البراهين التي أقاموها لإثبات قاعدة «التسلسل محال»، راجع: د. غلام حسين الديناني، **القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية**، ج1، ص135 ـ 143.

(2) فلكي ورياضي ومفكر استثنائي، لقب بـ«متكلم الفلاسفة وفيلسوف المتكلمين»، من أشهر أعماله كتاب **تجريد الاعتقاد**، **شرح الإشارات والتنبيهات**.

(3) أبرز فيلسوف مسلم، لقب بـ«المعلم الثاني» بعد أرسطو المعلم الأول. يعتبر الشارح الأول لأرسطو في العالم الإسلامي. برع في علوم عدة، بالإضافة إلى الفلسفة والمنطق، كالطب والموسيقى، تأثر به كل الفلاسفة المسلمين الذين جاؤوا بعده، كابن سينا وغيره، من أبرز مؤلفاته **كتاب الحروف**.

متناهية ـ وليسَ بينَها واجِبُ الوجود، فهذهِ السِّلْسِلَة مجموعاً وآحاداً سوفَ لا تتوفَّر على الوجوب. وحيثُ إنَّها لا تتوفَّر على الوجوب، فسوفَ لا تتوفَّر على الوجود. لأنَّ كلَّ معلول يتوفَّر على الوجودِ حينما يتوفَّر أولاً (بحسب الرُّتبة لا الزَّمان) على الوجوب، ويُلْغي إمكانَ العدَمَ فيهِ بأيِّ وجهٍ من الوُجوه. وباللُّغة الاصطلاحية «تُسَدُّ جميع أبواب العدَم عليه».

فإذا فرَضْنا أنَّ لوجودِ شيءٍ ألفَ شرْطٍ وشرْط، ومع عدَمِ أيٍّ من هذهِ الشُّروط لا يوجَد الشَّيء، يلزَم أنْ تُوجَد جميع الشُّروط بلا استثناء، حتى يتوفَّر ذلك الشَّيء على الوجود. وإذا أخَذْنا بالاعتبار جميع آحاد السِّلْسِلَة أو مجموعها، نُلاحظ أنَّها لا تتوفَّر على وجوبِ الوجود؛ إذْ من البديهي أنَّها بحُكْم كونها ممكنة بالذَّات، لا يُمكِنها أنْ تُوجِد نفسَها، وتَسُدُّ عليها جميع أبواب العدَم. والأمرُ بالنسبةِ إلى عِلَّتها على هذا المنوال أيضاً، إذْ لو فرَضْنا أنَّ عِلَّةَ الفرد من هذهِ السِّلْسِلَة أو مجموعها موجودة، فهي معلولٌ للوجوب، ثم تتوفَّر على الوجود. لكن فَرْضُ المسألةِ هنا أنَّ العلةَ ذاتَها ممكنةِ العدَم، وطريق العدَم مفتوحٌ على المعلول عن طريقِ عدَم تلكَ العِلَّة، كما أنَّ طريق هذهِ العِلَّة مفتوحٌ عن طريقِ عدَم عِلَّتها. . . . وهكذا إلى ما لا نهاية. أي إنَّنا إذا أخَذْنا أيّا من المعلولات، نجِد أنَّ طريقَ العدَم مفتوحٌ أمامَهُ عن طريقِ عدَم جميع العِلَل السَّابقة. أي إنَّ إمكانَ العدَم لهذا المعلول قائمٌ، عن طريقِ إمكان العدَم على جميعِ الأفراد المتقدِّمة عليه. إذاً فجميعُ السِّلْسِلَة في مرحلةِ الإمكان، لا في مرحلةِ الوجوب، بينا ما لم نصِل إلى مرحلةِ الوجوب لا تتوفَّر على الوجود، وتُسَدُّ جميع إمكانات العدَم في السِّلْسِلَة مع وجودِ واجبِ الوجود فقط. لكن حيثُ إنَّ نظامَ الوجودِ موجودٌ، إذاً فهو واجِبٌ. وحيثُ إنَّهُ واجبٌ إذاً يقَع واجِبُ الوجودِ على رأسِ هذا النِّظام، يُفاضُ الوجوب والوجود على جميعِ الممكنات من ذاتِ واجبِ الوجود.

شرح المطهَّري لهذا الدَّليل: إنَّنا إذا أخَذْنا أحَد المعلولات في سِلْسِلَةٍ من العِلَلِ المؤلَّفة من الممكناتِ فقط، ولنَفرضهُ «أ»، وتساءَلْنا: لم توفَّر على الوجود ولم يكُن معدوماً؟ سوفَ نسمَع الجوابَ التَّالي: بحُكْمِ أنَّ عِلَّتَهُ (ولتكُن «ب» مثلاً) موجودة. ومن البديهي أنْ يكونَ وجود «أ» ضروريّاً وحَتْمِيّاً على افتراضِ وجود «ب». وإذا تساءَلْنا: لِمَ لمْ يُعدَم «أ» رغمَ أنَّ «ب» معدومٌ أيضاً؟ سوفَ نسمَع الجوابَ التَّالي: لأنَّ «ج» التي هي عِلَّةُ «ب» موجودةٌ. وإذا تساءَلْنا بشأنِ «ج»، فسوف نسمَع جواباً مشابِهاً.

لكن لو تجرَّأنا مرَّةً واحدة وقُلْنا: لِمَ لمْ يُعدَم «أ» وإنْ كانَت «ب» و«ج» وجميع العِلَل السَّابقة إلى ما لا نهاية غير معدومة؟ أي لِمَ لمْ يكُن العالَمُ فراغاً في فراغ؟ ما هي

الضَّرورة التي تقِف مقابِلَ العدَم المطلق للعالَم؟ وهنا إذا حصَرْنا السِّلْسِلَة في الممكنات، فسوفَ لا نسمَعُ جواباً. أي ليسَ هناكَ في البين ما يُفضي إلى سدِّ طريقِ العدَم على جميعِ السِّلْسِلَة، ويمنَع إمكان أنْ يكونَ العالَمُ فراغاً في فراغ.

بعبارةٍ أُخرى، إنَّنا حينَما فرَضْنا وجود عِلَّة أوَّلاً، ثم وَجْدَنا أنَّ وجودَ معلولِها ضروريّاً، فهذا الفَرْضُ ينشأ من أنَّنا قرَّرْنا لتلكَ العِلَّةِ وجوباً ووجوداً على أساسٍ خاطئ وبلا بصيرة. أما حينَما نفتَح بصائرَنا، ونحاول أنْ نرى من أينَ اكتسبَت هذهِ العِلَّة عِلَّتَها، وعِلَّة تلكَ العِلَّة، إلى ما لا نهاية، وجوبَها؟ وبأيِّ وسيلةٍ تمَّ لها ذلك؟ نُلاحظ أنَّنا لا نستطيع أنْ نصِل إلى نقطة. أي سوفَ لا يحصَل مثلُ هذا الوُجُوب من حيثُ الأساس، وإمكانُ العدَم قائمٌ بالنسبةِ إلى جميعِها. إذاً نُلاحظ أنَّ إمكانَ العدَم بالنسبةِ إلى «أ» و«ب» و«ج» وغيرِها قائمٌ عن طريقِ عدَم جميع عِلَلِها، وأنَّ أيّاً منها مع فَرْضِ خُلُوِّ السِّلْسِلَة من الواجِب ليست بضروريَّةِ الوجود. إذاً فلا يصُحُّ أنْ تُوجَد. لكن بما أنَّها موجودةٌ، إذاً فواجبُ الوجودِ موجودٌ.

إنَّ هذا الدليل ـ كما هو واضح ـ يُطرَح عن طريقِ *الوجوب والضَّرورة*، التي هي أحَد أحكام الوجود بما هو وجود، ومن أحكامِ العِلِّية والمعلول باعتبارٍ من الاعتبارات، أي إنَّ المأخوذ في مادةِ هذا الدَّليل هو *الوجوب والضَّرورة*[1].

2. دليل التقدُّم:

هناكَ دليلٌ آخر يمكن إقامتَهُ لإبطالِ التَّسَلْسُل. ويستفادُ هذا الدَّليل من مفهومٍ وحُكْمٍ آخر من أحكامِ الوجود، وهو يرتبطُ بالعِلِّيةِ أيضاً. وهذا المفهوم هو مفهومُ «التقدُّم». وقدَ أقامَ الفارابي هذا الدَّليل لإثباتِ امتناع تسَلْسُل العِلَل، ويمكن أنْ يكونَ مفيداً أيضاً لإثباتِ الواجب بكلِّ تأكيد.

خلاصَةُ الدَّليل: إنَّ العلةَ مُتقدِّمةٌ بوجودِها على المعلول (لا تقدُّم زماني). فالمعلولُ رغمَ أنَّهُ متزامنٌ مع العِلَّةِ، وليسَ هناكَ تقدُّمٌ وتأخُّرٌ من النَّاحيةِ الزَّمانية، لكنَّهُ لاحِقٌ للعِلَّةِ في المرتبةِ والمرحلة، وهو مشروطٌ بوجودِ العِلَّة. خِلافاً للعِلَّة، فإنَّها ليست مشروطةً بوجودِ المعلول. أي يصدُق بشأنِ المعلول القول: «*ما لم تتوفَّر العِلَّة على الوجودِ*، فهو

---

(1) الطباطبائي، شرح وتعليق المطهري، **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، المقالة الرابعة عشرة، مج3، ص309 ـ 312.

لا يتوفَّر على الوجود»، لكن لا يصدُق بشأنِ العِلَّة القول: «*ما لم* يتوفَّر المعلول على الوجود، فهي لا تتوفَّر على الوجود». وكلمةُ «ما لم» تُفيدُ مفهوم الشَّرْطيَّة والمشرُوطيَّة.

شرَح المطهَّري لهذا الدَّليل: نذكُرُ مثالاً: افترِض أنَّ جماعةً تريدُ القيامَ بعملٍ ـ كالهجوم على العدو مثلاً ـ لكن أيّاً من أفرادِ هذهِ الجماعة غيرُ مستعد لأنْ يكون هو المتقدِّم في عمليةِ الهجوم، بل غيرُ مستعدٌ حتى لأنْ يكون في خطٍّ واحدٍ مع الآخرين. فإذا ذهَبْنا إلى أيٍّ منهم يقول: «*ما لم* يهجُم س فسوفَ لا أهجُم». وإذا ذهَبْنا إلى الفردِ الثَّاني يقول ما قالَهُ الأوَّل بالنسبةِ إلى الثَّالث، والثَّالث يقولُ ذلك بالنسبةِ إلى الرَّابع . . وهكذا. فلا نجِد فَرْداً واحِداً يُوافِقُ على الهجومِ بلا شَرْط، ففي مثل هذا الوَضْع هل يمكن أنْ يحصَل الهجوم؟ الجواب: لا بكلِّ تأكيد، لأنَّ كلَّ الهجومات مشروطةٌ بهجومٍ آخر، وليسَ لدينا هجومٌ غير مشروط. والهجومات المشروطة التي تُشكِّل سِلْسِلَة لا تتوفَّرُ على الوجودِ بدون شرط، ومن ثَمَّ ينتُج عدَم وقوع أيِّ هجوم.

إذا فرَضْنا سِلْسِلَة غير متناهية من العِلَل والمعلولات، فبحُكْم كونها بكلِّ آحادها ممكنةِ الوجود، فسوفَ يكون وجود كلٍّ واحدٍ من هذهِ السِّلْسِلَة مشروطاً بوجودِ آخر، وهذا الآخَر بدورهِ مشروطٌ بفردٍ آخَر، وجميعُ آحاد هذهِ السِّلْسِلَة كأنَّها تقول: «*ما لم* يتوفَّر فردٌ آخر على الوجودِ فسوفَ لا أتوفَّر على الوجود». وحيثُ إنَّ لسان الحال هذا هو لسان حال الجميع بلا استثناء، إذاً فجميع هذهِ الأفراد مشروطة بشَرْطٍ لا وجودَ لهُ، وبالتالي سوفَ لا يتوفَّر أيٌّ منها على الوجود.

لكنَّنا نُلاحِظ من زاويةٍ أُخرى، أنَّ هناكَ موجودات قائمة في عالَم الوجود، إذاً من المؤكَّد وجود واجِب بالذَّات، وعِلَّة غير معلولة، ووجود غير مشروط في نظامِ الوجود، حيثُ أوجدَ سائِر الموجودات الأُخرى[1].

دليلُ الحرَكة على ضوءِ نظريَّة الحركة الجَوْهَرِيَّة:

قبلَ أنْ نبدأ بشرحِ الدَّليل على ضوءِ نظرية الحركة الجوهريَّة[2]، من المناسبِ أنْ

---

(1) الطباطبائي، شرح وتعليق المطهري، **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، المقالة الرابعة عشر، مج3، ص313 ـ 314.

(2) تعرض صدر الدين الشيرازي لهذا الدليل في كتابه **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ووصفه بـ«طريقة الخليل»، انظر الجزء الأول من السفر الثالث، مج8، ص42 ـ 44.

نُلخِّص الأدِلَّة الرئيسيَّة الثلاث التي قُدِّمَت لإثبات وقوع الحركة في جوهرِ الأجسام، فضلاً عن أعراضهِ:

1. كلُّ ما بالعَرَضِ لا بدَّ أنْ ينتهي إلى ما بالذّات: ومعنى هذا أنَّ العِلَّةَ المباشرة للحركات العرَضِيَّة والسَّطْحيَّة في الأجسام ـ سواء كانت طبيعية أو ميكانيكية ـ قوةٌ خاصةٌ بالجِسْم. خُذْ على سبيلِ المثال، التُفَّاحة، من بدءِ تكوُّنها إلى فسادِها، تجد أنَّ ثمَّة تغيُّرات كمِّية وكيفية طرأت عليها. هنا هذا التغيُّر ناشىءٌ من تحوُّلاتٍ في ذاتِ وباطنِ التُفَّاحة، وإلَّا لو كانَت التُفَّاحة ثابِتة في ذاتِها ومستقِرَّة، فكيفَ إذاً يتغيَّر لونُ أعراضِها؟ هذهِ الحركة الظاهريَّة العرَضِيَّة تكشِف عن حركةٍ باطنيَّةٍ جوهريَّة.

2. كلُّ معلول بحاجةٍ إلى عِلَّةٍ متغيِّرة: بعبارةٍ أخرى، المعلول يجِبُ أنْ يكونَ مناسِباً للعِلَّةِ في الثَّباتِ والتجدُّد؛ فإذا كانت العِلَّة ثابتة كانَ المعلولُ ثابتاً، وإذا كانَ المعلولُ متغيِّراً ومتجدِّداً كانَت العِلَّة متغيِّرة ومتجدِّدة. ومن الضَّروري على هذا الضَّوء، أنْ تكون عِلَّة الحركة مُتحرِّكة ومتجدِّدة، طبقاً لتجدُّد الحركة وتطوُّرها نفسها؛ إذ لو كانَت عِلَّة الحركة ثابتة ومستقرَّة، لكانَ كل ما يصدُر منها ثابتاً ومستقرّاً، فتعودُ الحركةُ سكوناً واستقراراً، وهو يُناقِض معنى الحركة والتغيُّر[1].

خُذْ على سبيلِ المثال حركة الظِّل، فلو جلَسْتَ في ظِلِّ شجرة في حديقة، ولاحظتَ أنَّ الظِلَّ يتحرَّك بشكلٍ مستمر، يمكنكَ ـ عندئذٍ ـ أنْ تعلَمْ أنَّ علَّتَهُ ـ وهي أشِعَّة الشَّمْس ـ تتحرَّك بدورِها بشكلٍ مستمر.

ومن هنا نُدْرِك أنَّ التغيُّر الذي يطرأ على ظواهر وأعراض الأجسام، مَرَدُّهُ تغيُّر في جوهَرِ تلكَ الأجسام.

3. تفاوت الزَّمان: فنحنُ نلاحظ جيداً أنَّ حوادثَ العالَم لا تقَعُ في لحظةٍ واحدة؛ فحوادِثُ اليوم تتحقَّق بعد تحقُّق حوادِث أمس، وقبل تحقُّق حوادِث غد. وهذا أمرٌ واضح. لكن يبدو للوهلةِ الأولى وبالنظرةِ السَّطْحيَّة أنَّ للزَّمانِ واقعاً مستقِلّاً عن الموجودات، وكأنَّهُ وعاء وظرف للحوادِث. لكن لو افترَضْنا ـ ولو للحظةٍ واحدة ـ عدَم وجود الموجودات المادِّية، لوجَدْنا أنَّ الزَّمانَ لا مفهومَ له. بعبارةٍ أخرى، *الزَّمان وليدُ المادَّة*. وبعبارةٍ ثالثة، «الزَّمان هو مقدارُ الحركة».

---

(1) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص202 ـ 203.

ومن جهةٍ أخرى، لو افترَضْنا أنَّ الموضوعات التي تقَع فيها الحركة تنحصِر في المجالاتِ الأربعة: المكان والكمِّية والكيفيَّة والوَضْع، فهذا يعني أنَّ الموجود الفاقِد لهذهِ الحركات ـ أي مع عدَم ملاحظة أيَّة حركة في ظاهرِهِ ـ ينبغي أنْ لا يكونَ زمانيّاً. لكنَّا بوجدانِنا نشعُر بالزَّمان حتى مع افتراضِ عدَم وقوع هذهِ الحركات الأربع. بعبارة أخرى: إنَّ مثل الكائنات المادِّية ونسبَتها إلى الزَّمان، مثل نسبَتها إلى المكان. فكما أنَّ البُعْد المكاني داخلٌ في هويَّةِ الكائنات المادِّية، بمعنى أنَّ الجسمَ يمتدُّ بذاتِهِ طولاً وعرْضاً وعُمقاً، فكذلك يتَّصِف الجسمُ بذاته بالسيلانِ والجريان (= بالزمان). وكما أنَّ اتصافَ الجسم بالمكان دليلٌ على كونهِ ذا أبعاد ثلاثة، كذلك اتِّصافُهُ بالزمان علامةٌ على أنَّ للأجسامِ المادِّية بُعْداً رابِعاً هو *الزَّمان*. وبهذا يُصبِحُ الزَّمان مُقوِّماً للجسم، وبُعْداً رابعاً لهُ، ولَيسَ شيئاً مجرَّداً مستقلاً عنهُ.

هذه هي أهمُّ الأدِلَّة التي يُقدِّمُها أنصار الحركة الجوهريَّة، وقد عرَضْتها باختصارٍ شديد.

ولا يزال السُّؤالُ قائِماً لدى البعض: كيفَ يمكن أنْ نتصوَّر أنَّ الحركة هي ذات وعين المُتحرِّك مع عدَم وجود موضوع للحركةِ مطلقاً؟ وكيفَ يمكن التصديق بشيءٍ يكون إمكان تصوُّرهُ تحتَ السؤال؟ والحقيقة أنَّ أبحاث الحركة الجوهريَّة بأسرِها تقومُ على قابليَّة تصوُّر الحركة *بدون* موضوع. يقول البعض: هذا أمرٌ غير معقول أصلاً.

لكن يجيب آخرون: إنَّ تصوُّر هذا المعنى يتطلَّب قُدْرة على تجريدِ الذِّهن، والابتعاد عن المفاهيم التي يأنَس الإنسانُ بها في مجالِ الحركة، حتى يتصوَّر وجوداً تدريجيّاً واحداً سيالاً هو عينُ الحركة والمُتحرِّك. فللمتجدِّدات المتسلسلة والمتصرِّمات المتلاحقة نحو وحدة، فإنَّ الماء النابع السيَّال يعدُّ شيئاً واحداً، وإنْ كانَ ذا أبعاد وأجزاء. والحركةُ وإنْ كانَت ذات أبعاض وأجزاء، إلَّا أنَّ تلاحُق أجزائها السَّريع على وجهٍ لا يقَع فصلٌ ملحوظٌ في البين، يُوجِب عندَ الملاحظ اعتبار المتلاحِق شيئاً واحداً بالحقيقة. وهذا يعني أنَّ حافظ الوَحْدَة في الحركةِ في الأعراض، *ليس هو الموضوع*، وإنَّما هو عبارة عن *اتِّصالِ أجزاء الحركة وتلاحُقها*[1].

الآن، إذا انتقَلْنا إلى دليلِ الحركة لإثباتِ وجود الله، نقول: لا شكَّ أنَّ الحركة لا تنحصِر في الحركةِ الجوهرية، ولذا لا يتحدَّد دليلُ الحركة لإثباتِ وجود الله ببحثِ

(1) لاحظ تعليق السيد الطباطبائي على الأسفار، ج3، ص87.

الحركة الجوهريَّة، رغم أنَّ دليل الحركة ـ بعدَ الإيمانِ بالحركةِ الجوهريَّة ـ يُصبحُ أكثرَ وضوحاً. . . . . . كيف؟

الجواب: نظريَّة الحركة الجوهريَّة تذْهَب إلى أنَّ عالَمَ المادَّة بأسرهِ، والكون بجميع ذرَّاتِهِ عبارة عن حركة، أي إنَّهُ في حالةِ تجدُّدٍ متواصل، وتحوُّل مستمر، ولهُ في كلِّ آنٍ وجودٌ جديد. وما يتراءى للنَّاظِر من ثباتٍ واستقرارٍ وجمود في مادة الكائنات الطبيعية، ما هو إلَّا من خطأ الحواس. إذْ الحقيقة هي غير ذلك، فكلُّ ذرةٍ من ذرَّات المادَّة خاضعةٌ للتغيُّر والتبدُّل والسَّيلان والصَّيرورة. وهذا التغيُّر المستمر يشيرُ إلى ارتباطِ العالَم الدائِم السيَّال بمبدأ ثابِت لا يعتريه التغيُّر، أي يشير إلى واجبِ الوجود الأزلي الأبدي.

بتعبيرٍ آخر؛ إنَّ العالَم ـ وفقاً للحركةِ الجوهريَّة ـ في حالةِ صيرورة دائمة، لا كينونة ثابتة، وليس هذا في الأعراضِ فحسب، بل هو متأصِّلٌ في أعماقهِ. ولذا يكونُ محتاجاً باستمرار إلى ذلكَ المبدأ لكي يمدُّهُ بالوجودِ في كلِّ آن، ويُحرِّكهُ من القوَّةِ إلى الفِعْل.

نستنتجُ من ذلك، أنَّ العالَم لم يُخلَق في البدايةِ ثمَّ انتهى الأمر، بل هو يُخلَق في كلِّ آن. ولذا فإنَّ حاجةَ العالَم إلى عِلَّةٍ أزليَّة أبدِيَّة لم تكُن في البدايةِ فقط، لأنَّهُ في حالةِ خَلْقٍ وحدوثٍ مستمر وفي كلِّ آن. . . .وهذا المعنى كامِنٌ في أعماقِ مفهوم الحركة.

وبهذا لا يثبُت بالحركةِ الجوهريَّة احتياج العالَم إلى واجبِ الوجود عندَ نشوئهِ فحسب، بل يثبُت احتياجُهُ لهُ في البقاءِ أيضاً. بل ـ وفقاً للحرَكةِ الجوهريَّة ـ لا مفهومَ للبقاءِ أصلاً، لأنَّ العالَمَ خَلْقٌ وحُدوثٌ دائمٌ متواصِلٌ ومستمر. فالعالَمُ ـ بكلِّ ما يزخَر بهِ من موجودات ـ يشبَهُ المصابيح التي يتواصل ضوؤُها ويتجدَّد باستمرار من خلالِ ارتباطِها بمحطَّةِ توليد الكهرُباء. وكما أنَّ الضَّوء يتجدَّد في كلِّ آن، هو بحاجةٍ إلى العِلَّة التي تمُدُّه في كلِّ آن. وكما أنَّ التعرُّف على كيفيةِ انبعاث الضَّوء من المصباح يكفي لمعرفةِ حاجتهِ المستمرَّة لمحطَّةِ توليد الكهرُباء، كذلك معرفة المعنى العميق للحركة يكفي لمعرفةِ حاجة العالَم وموجوداته إلى واجبِ الوجود الأزلي والأبدي[1].

دليل الحركة عند السيِّد الصَّدْر:

السيِّد محمد باقر الصَّدْر صاغ هذا الدَّليل صياغة متميِّزة. للوهلةِ الأولى قد تحسَب أنَّ

---

(1) مكارم الشيرازي، **نفحات القرآن**، ج3، ص30 ـ 33. ويشير الشيخ مكارم الشيرازي إلى أن دليل الحركة يمكن ردّه إلى دليل الإمكان والوجوب، لكن يبحث بشكل مستقل حتى تتضح المطالب بشكل أفضل.

صياغته تشبه الدَّليل الوجودي الذي طرحَهُ أنسِلْم، لكن مع التدقيق، ستعرف أنَّ هذا الدَّليل هو في الواقع صياغة لدليلِ الحركة. يُعبِّر السيِّد الصَّدْر عن هذا الدَّليل بـ «الدَّليل الفلسفي»، ويبدأ بشرحِ الدَّليل عن طريق تمييزه عن الدَّليل الرِّياضي والدَّليل العلمي، قبل أنْ يوظِّف هذا الدَّليل في إثبات الصَّانع الحكيم. سأسير مع الصَّدر في شرحِهِ لهذا الدَّليل.

يقول: «قبلَ أنْ ندْخُل في الحديثِ عن الدَّليلِ الفلسفي على إثباتِ الصَّانع، يجب أنْ نتساءَل ما هو الدَّليل الفلسفي؟ وما الفرق بينَهُ وبينَ الدَّليل العِلْمي (= الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات)؟ وما هيَ أقسامُ الدَّليل؟ إنَّ الدَّليل ينقسِم إلى ثلاثةِ أقسام؛ وهي الدَّليل الرِّياضي، والدَّليل العِلْمي، والدَّليل الفلسفي.

الدَّليل الرِّياضي هو الدَّليل الذي يُستعمَل في مجالِ الرِّياضيات البحتة والمنطق الصُّوري (الشَّكْلي). ويقومُ هذا الدَّليل دائماً على مبدأ أساسي، وهو مبدأ عدم التناقُض القائل: إنَّ «أ» هي «أ» ولا يمكن أنْ لا تكون «أ». فكلُّ دليلٍ يستنِد إلى هذا المبدأ، وما يتفرَّع عنهُ من نتائج فقط، نُطلِق عليهِ اسم «الدَّليل الرِّياضي»، وهو يحظى بثقةٍ من الجميع. والدَّليل العِلْمي هو الدَّليل الذي استُعْمِلَ في مجالِ العلوم الطَّبيعيَّة، ويعتمِدُ على المعلومات التي يمكن إثباتُها بالحسِّ أو الاستقراء العِلْمي، إضافةً إلى مبادئ الدَّليل الرِّياضي. والدَّليل الفلسفي هو الدَّليل الذي يعتمِد لإثباتِ واقع موضوعي في العالَم الخارجي على معلوماتٍ عقليَّة (المعلومات العقليَّة هي المعلومات التي لا تحتاج إلى إحساسٍ وتجرُبة)، إضافةً إلى مبادئ الدَّليل الرِّياضي. وهذا لا يعني بالضَّرورة أنَّ الدَّليلَ الفلسفي لا يعتمد على معلوماتٍ حسِّية أو استقرائيَّة. وإنَّما يعني أنَّهُ لا يكتفي بها، بل يعتمِد إلى جانبِ هذا، أو بصورةٍ مستقلةٍ عن ذلك، على معلوماتٍ عقليَّةٍ أُخرى في إطارِ الاستدلال على القضيَّة التي يريدُ إثباتَها[1]. فالدَّليلُ الفلسفي إذاً يختلِف عن الدَّليل العِلْمي في تعامُلِهِ مع معلوماتٍ عقليَّةٍ لا تدخُل في نطاقِ مبادئ الدَّليل الرِّياضي.

وعلى أساسِ ما قدَّمناهُ من مفهومِ الدَّليل الفلسفي قد نُواجِه السُّؤال التالي: هل

---

(1) قد يقال إن الدليل العلمي (الاستقرائي) يعتمد أيضاً على معلومات عقلية، مثل مبدأ السببية العام، القائل «كل حادثة لها سبباً». والجواب أنَّ هذا الدَّليل ـ وفقاً لصياغة الصدر العميقة كما بيّنه في الأسس المنطقية للاستقراء ـ يتكفل بنفسه في إثبات صدق مبدأ السببية العام...وبالتالي هذا الدليل ـ وفقاً للصدر ـ لا يحتاج إلى أي معلومات عقلية قبلية. وإنما بحاجة إلى معطيات حسية أو تجريبية بالإضافة إلى عدم الرفض المسبق لمبدأ السببية العام (عدم الرفض المسبق لا يعني الإيمان القبلي بالمبدأ، بل تعليق الحكم بشأنه، والقبول به بوصفه مبدأ ممكناً).

بالإمكان الاعتماد على المعلومات العقليَّة، أي على الأفكار التي يُوحي بها العقل، بدون حاجة إلى إحساسٍ وتجرُبة أو استقراءٍ عِلْمي؟ والجوابُ على ذلِكَ بالإيجاب، فإنَّ هناك في معلوماتِنا ما يحظى بثقةِ الجميع، كمبدأ عدم التناقض الذي تقومُ عليهِ كل الرِّياضيات البحتة، وهو مبدأ يقومُ إيمانُنا بهِ على أساسٍ عقلي، وليس على أساس الشَّواهِد والتَّجارُب في مجالِ الاستقراء.

والدَّليلُ على ذلك أنَّ درجة اعتقادنا بهذا المبدأ لا تتأثَّر بعدَدِ التَّجارُب والشَّواهِد التي تتطابَق معها. ولنأخُذ تطبيقاً حسابيّاً واضحاً لهذا المبدأ، وهو التَّطبيق القائل 2 + 2 = 4. فإنَّ اعتقادَنا بصحَّةِ هذهِ المعادلة الحسابية البسيطة اعتقادٌ راسِخٌ لا يزداد بملاحظةِ الشَّواهِد. بل إنَّنا لسنا مستعدين للاستماع إلى أيِّ شاهدٍ عَكْسي، ولن نُصدِّق لو قيلَ لنا إنَّ اثنين زائداً اثنين يساوي في حالةٍ فريدةٍ خمسة أو ثلاثة. وهذا يعني أنَّ اعتقادَنا بتلْكَ الحقيقة ليسَ مرتبطاً بالإحساسِ والتَّجرُبة، وإلّا لتأثَّرَ بهما إيجاباً وسلْباً. فإذا كُنَّا نثِق كلَّ الثِّقة باعتقادِنا بهذهِ الحقيقة، على الرَّغم من عدَمِ ارتباطِهِ بالإحساسِ والتَّجرُبة، فمنَ الطَّبيعي أنْ نُسَلِّم أنَّ بالإمكانِ أنْ نثِق ـ أحيَاناً ـ بالمعلوماتِ العقليَّة التي يعتمِد عليها الدَّليل الفلسفي.

وبكلمةٍ أخرى: إنَّ رفض الدَّليل الفلسفي لمجرَّد أنَّهُ يعتمِد على معلوماتٍ عقليَّة لا ترتبط بالتَّجرُبةِ والاستقراء، يعني رفض الدَّليل الرِّياضي أيضاً، لأنَّهُ يعتمِد على مبدأ عدَم التناقُض الذي لا يرتبط اعتقادنا فيهِ بالتَّجرُبة والاستقراء[1].

بعد هذا التَّمهيد، يبدأ السيِّد الصَّدْر بعرض دليلَهُ الفلسفي على إثباتِ الصَّانع، فيقول: يعتمِد هذا الدَّليل على القضايا الثلاث التَّالية:

أولاً: على البديهيَّةِ القائلة إنَّ «كل حادثة لها سببٌ تستمِدُّ منهُ وجودَها». وهذهِ قضيةٌ يُدْرِكُها الإنسانُ بشعورِه الفِطْري، ويُؤكِّدها الاستقراءُ العِلْمي باستمرار.

ثانياً: على القضيَّةِ القائلة «كلَّما وُجِدَت درجاتٌ متفاوتة من شيءٍ ما، بعضُها أقوى وأكمل من بعض، فليسَ بالإمكان أنْ تكون الدَّرجة الأقلُّ كمالاً والأدنى محتوىً هي السَّبَب في وجودِ الدَّرجة الأعلى». فالحرارةُ لها درجات، والمعرفةُ لها درجات، والنُّور لهُ درجات، بعضُها أشدُّ وأكمَلُ من بعض. فلا يمكن أنْ تنبثِق درجة أعلى من الحرارةِ

(1) من أجل التوسع في ذلك والتعمق في إثباته، واستيعاب مواقف المنطق التجريبي والمنطق الوضعي، من هذه النقطة ومناقشتها، يمكن الرجوع إلى كتاب الأسس المنطقية للاستقراء، ص480 ـ 500.

عن درجةٍ أدْنى منها. ولا يمكن أنْ يكتسِب الإنسانُ معرفةً كاملةً باللُّغةِ الإنجليزية من شخصٍ لا يعرِف منها إلّا قدْراً محدوداً أو يجهلها تماماً. ولا يمكن لدرجةِ نورٍ ضئيلة أنْ تُحقِّق درجة أكبر من النُّور. لأنَّ كلّ درجة أعلى تُمثِّل زيادة نوعيَّة وكيفيَّة على الدَّرجةِ الأدْنى منها. وهذهِ الزِّيادَة النَّوْعيَّة لا يمكن أنْ يمنَحها من لا يملِكُها. فأنتَ حينما تريد أنْ تُموِّل مشروعاً من مالِك، لا يمكنكَ أنْ تمُدّهُ بدرجةٍ أكبر من رصيدِكَ الذي تَمْلِكُهُ.

ثالثاً: إنَّ المادَّة في تطوُّرها المستمر تتخَّذ أشكالاً مختلفةً في درجةِ تطوُّرها ومدى التركيز فيها؛ فالجُزيء من الماءِ الذي لا حياةَ فيه ولا إحساس، يُمثِّلُ شكلاً من أشكالِ الوجود للمادَّة. ونطفةُ الحياة التي تُساهِم في تكوينهِ النباتُ والحيوان *البروتوبلازم*، تُمثِّلُ شكلاً أرفَع لوجودِ المادَّة. و*الاميبا* التي تعتبرُ حيواناً مجهريّاً ذا خليَّة واحِدة، تُمثِّلُ شكلاً من وجودِ المادَّة أكثر تطوراً. والإنسانُ هذا الكائن الحي الحسَّاس المُفكِّر، يعتبرُ الشَّكل الأعلى من أشكالِ الوجود في هذا الكون[1].

وحَوْل هذهِ الأشكال المختلفة من الوجود، يبرُز السُّؤال التَّالي: هل الفارق بينَ هذهِ الأشكال مجرَّد فارقٌ كمِّيٌّ في عدَدِ الجزيئاتِ والعناصر وفي العلاقاتِ الميكانيكيَّة بينَها؟ أو هو فارقٌ نوعيٌّ وكَيْفيٌّ يُعبِّر عن درجاتٍ متفاوتة من الوجودِ ومراحل من التطوُّر والتكامُل؟ وبكلمةٍ أُخرى: هل الفارق بين التُّرابِ والإنسان الذي تكوَّنَ منهُ عدَدِيٌّ فقط؟ أو هو الفارق بينَ درجتينِ من الوجود ومرحلتَيْنِ من التطوُّر والتكامُل، كالفارق بين الضَّوءِ الضَّعيف والضَّوءِ الشَّديد؟

وقد آمنَ الإنسانُ بفطرتِهِ منذُ طرَحَ على نفسِهِ هذا السُّؤال بأنَّ هذهِ الأشكال درجاتٌ من الوجود ومراحلٌ من التكامل. فالحياةُ درجةٌ أعلى من الوجودِ للمادَّة، وهذهِ الدَّرجةُ نفسُها ليست حِدِّية، وإنَّما هي أيضاً درَجات. وكلَّما اكتسبَت الحياةُ مضموناً جديداً، عبَّرَت عن درجةٍ أكبر. ومن هُنا كانَت حياة الكائن الحسَّاس المُفكِّر أغنى وأكبر درجةً من حياةِ النَّبات، وهكذا.

غير أنَّ الفكر المادِّي قبل أكثر من قَرْن من الزَّمَن خالفَ في ذلك، إيماناً منهُ بوجهةِ النَّظر الميكانيكية في تفسيرِ الكون، القائلة بأنَّ العالَم الخارجي يتكوَّن من جُسَيْماتٍ صغيرة متماثِلَة، تُؤثِّر عليها قوى بسيطة متشابهة، جاذِبة وطارِدة ضمن قوانين

(1) انظر: كريسي موريسون، **العلم يدعو للإيمان**، الفصل السادس «كيف بدأت الحياة؟»، ص83 ـ 89.

عامة. أي إنَّ عملَها يقتصرُ على التَّأثيرِ بتحريكِ بعضَها للبعض، من مكانٍ إلى مكان، وبهذا الجَذْبُ والطَّرْد تتجمَّع أجزاءٌ وتتفرَّق أجزاءٌ وتتنوَّع أشكال المادَّة.

وعلى هذا الأساس حصرَت المادِّية الميكانيكية التطوُّر والحرَكة بحركةِ الأجسام والجُسَيْمات في الفضاءِ من مكانٍ إلى مكان. وفسَّرت أشكالَ المادَّة المختلفة بأنَّها طُرُق شتَّى لتجمُّع تلكَ الجُسَيْمات وتوزُّعها، دونَ أنْ يحدُث من خلالِ تطوُّر المادَّة شيءٌ جديد. فالمادَّة لا تنمو في وجودِها، ولا تترقَّى في تطوُّرها، وإنَّما تتجمَّع وتتوزَّع بطُرُق مختلفة، كالعجينة بيدِك حينَ تُشَكِّلها بأشكالٍ مختلفة، وتظَلُّ دائماً هي العجينة نفسَها دونَ جديد.

وهذهِ الفرضيَّة أوحى بها تطوُّر عِلْم الميكانيك، الذي كانَ أوَّل العُلُوم الطبيعيَّة تحرُّراً وانطلاقاً في أساليبِ البحث العِلْمي. وشجَّعَ عليها ما أحرزَهُ هذا العِلْم من نجاحٍ في اكتشافِ قوانين الحركة الميكانيكية، وتفسير الحركات المألوفة للأجسامِ الاعتياديةِ على أساسِها، بما فيها حركات الكواكب في الفضاء.

ولكن استمرار تطوُّر العِلْم، وامتداد أساليب البحث العِلْمي إلى مجالاتٍ متنوعة أُخرى، أثْبَتَ بُطلان تلكَ الفرضيَّة وعجزَها - من ناحية - عن تفسيرِ كلّ الحركات المكانية تفسيراً ميكانيكيّاً، وقصورَها - من ناحيةٍ أخرى - عن استيعابِ كلّ أشكال المادَّة ضمن الحركة الميكانيكية للأجسام والجُسَيْمات من مكانٍ إلى مكان. وأكَّدَ العِلْمُ ما أدركَهُ الإنسانُ بفِطْرتِهِ من أنَّ تنوُّع أشكَال المادَّة لا يعود إلى مجرَّد نقلة مكانيَّة من مكان، بل إلى ألوانٍ من التطوُّر النَّوْعي والكَيْفي. وثبُتَ من خلالِ التَّجارُب العِلْميَّة أنَّ أيَّ تركيب عدَدِي للجُسَيْمات، لا يُمثِّل حياةً أو إحساساً أو فكراً. وهذا يجعلُنا أمامَ تصوُّرٍ يختلِف كلَّ الاختلاف عن التصوُّر الذي تُقدِّمُهُ المادِّية الميكانيكية[1]. إذ نُواجِه في الحياةِ والإحساسِ والفِكْر، عمليَّة نمو حقيقيَّة في المادَّة، وتطوُّر نَوْعي في درجاتِ وجودِها، سواءَ كانَ محتوى هذا التطوُّر النَّوْعي شيئاً مادِّيّاً من درجةٍ أعلى[2]، أو شيئاً لا مادِّيّاً.

هذه هي القضايا الثَّلاث:

1. «كلُّ حادثةٍ لها سبب».
2. «الأدْنى لا يكونُ سبباً لما هو أعلى منهُ درجةً».

---

(1) أقول: بل تطور علم الكيمياء الحيوية، والبيولوجيا الجزيئية، والهندسية الوراثية، أظهر أنَّ في الكائنات الحية خلايا حية وجينات يتمّ تمريرها من جيل إلى آخر، وهذا الأمر غير متوفر في الجمادات. لكن مع ذلك، ما زال بعض الملاحدة يصرون على تفسير حركة الخلايا الحية والجينات الوراثية تفسيراً ميكانيكياً، رغم اعترافهم بتعقيدها وعظمتها!

(2) كما يصرّ الماديون الملحدون.

3. «اختلافُ درجات الوجود في هذا الكون وتنوُّع أشكالِهِ كيفيّاً».

وفي ضوءِ هذه القضايا الثّلاث، نعرِفُ أنّا نُواجِه في الأشكالِ النَّوعيَّة المتطوِّرة نُمُوّاً حقّاً، أي تكامُلاً في وجودِ المادَّة وزيادَة نَوعيَّة فيه، فمِنْ حقِّنا أنْ نتساءَل من أين جاءَت هذهِ الزِّيادة؟ وكيفَ ظهرَت هذهِ الإضافة الجديدة ما دامَ أنَّ لكلِّ حادثةٍ سبباً كما تقدَّم؟

وتوجَد بهذا الصَّدَد إجابتان:

إحداهُما: أنَّها جاءَت من المادةَّ نفسِها[1]؛ فالمادَّة التي لا حياةَ فيها ولا إحساس ولا فكر، أبدَعَت من خلالِ تطوُّرِها الحياة والإحساس والفكر، أي إنَّ الشكلَ الأدنى من وجودِ المادَّة كانَ هو السببُ في وجودِ الشَّكْل الأعلى درجةً، والأغنى محتوًى.

وهذهِ الإجابة تتعارَض مع القضيَّةِ الثَّانية المتقدِّمة، التي تُقرِّر «أنَّ الشكلَ الأدنى درجةً لا يمكن أنْ يكونَ سبباً لما هو أكبر منهُ درجة وأغنى منهُ محتوىً من أشكالِ الوجود». فافتراض أنَّ المادَّة الميِّتة التي لا تنبُض بالحياةِ تمنَح لنفسِها، أو لمادَّةٍ أُخرى، الحياةَ والإحساسَ والتفكير، يُشابه افتراض أنَّ الإنسانَ الذي يجهَل اللُّغة الإنجليزية يُمارِسُ تدريسَها، وأنَّ درجةَ الضَّوء الباهِت بإمكانِها أنْ تُعطينا ضوءاً أكبر درجة كضوءِ الشَّمْس، وأنَّ الفقير الذي لا يملِكُ رصيداً يُموِّن المشاريع الرأسماليَّة.

والإجابةُ الثَّانية على السُّؤال: أنَّ هذهِ الزِّيادة الجديدة، التي تُعبِّر عنها المادَّة من خلالِ تطوُّرِها جاءَت من مصدَرٍ يتمتَّع بكلِّ ما تحتويهِ تلك الزِّيادة الجديدة، من حياةٍ وإحساسٍ وفكر، وهو اللَّهُ ربُّ العالمين، وليس نمُو المادَّة إلّا تنميةً وتربيةً يُمارِسُها ربُّ العالمين بحكمتِهِ وتدبيرهِ ورُبوبيَّتِهِ. ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَـٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَـٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَـٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ﴾[2].

هذهِ هي الإجابة الوحيدة التي تنسجِم مع القضايا الثَّلاث المتقدِّمة، وتستطيع أنْ تُعطي تفسيراً معقولاً لعمليةِ النُّمو والتكامُل في أشكالِ الوجود، على ساحةِ هذا الكون الرَّحيب».

ويخلُص السيِّد الصَّدْر من ذلك كلِّه إلى أنَّ حركة المادَّة بدون تموين وإمداد من

---

(1) وهذه هي وجهة نظر أتباع دارون الملاحدة، حيث يتحدثون على تراكم تدريجي على فترات زمنية طويلة جداً، ويراهنون على أنه حدثت طفرات فجائية، نقلت الكائنات الحية من حالة إلى حالة أشد تطورها وتعقيداً، بسبب تفاعلات عضوية داخلية وبيئية خارجية.

(2) سورة المؤمنون، الآيات 12 ـ 14.

خارج لا يمكن أنْ تُحدِث تنمية حقيقية، وتطوُّراً إلى شكلٍ أعلى ودرجةٍ أكثر تركيزاً، فلا بدَّ لكي تنمو المادَّة وترتفع إلى مستوياتٍ عُليا - كالحياة والإحساس والتفكير - من ربٍّ يتمتَّع بتلكَ الخصائص ليستطيع أنْ يمنَحَها للمادَّة. وليسَ دور المادَّة في عملياتِ النُّمو هذهِ إلَّا دور الصَّلاحية والتهيُّؤ والإمكان، دور الطِّفل الصَّالِح والمُتهيِّئ لتقبُّل الدَّرْس من مُربِّيه، فتباركَ اللهُ ربُّ العالمين.

هذا هو الدليلُ الفلسفي كما عرضَهُ السيِّد الصَّدْر في موجز في *أصول الدِّين*[1].

---

(1) بعد ذلك قامَ الصَّدْر بشرْح موقف الماديَّة من هذا الدَّليل، وقد تركتُ التعرُّض لذلك نظراً لكون تلكَ المناقشات مبْنيَّة على وجهة نظر محدَّدة من الماديَّة، أعني الماديَّة الدِّيالكتيكية التي تُؤمن بصِراعِ الأضداد. ولمَّا كانَ هذا النَّوع من الماديَّة قد تجاوزَهُ الزَّمن، وبقيَ على السَّاحة: الماديَّة الدَّارونية، لذَا لا داعي للخوض في تلكَ المناقشات.

هل لدليل الحركة أثرٌ في القرآن الكريم والحديث؟

- يُعبِّر صدر الدِّين الشِّيرازي عن هذا الدَّليل بـ«طريقة الخليل»[1]، ويقصد طريقة إبراهيم عليه السلام في حوارهِ مع عبدةِ الكواكب، حيث وظَّفَ دليلَ الحركة لتعريفِهم باللهِ. يقول تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿75﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٔافِلِينَ ﴿76﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿77﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿78﴾ إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[2].

- والقرآن في موارد عديدة، نبَّه الإنسان إلى ما يقَع في العالَم من حركةٍ وتغيُّر، وما تستبطن هذه الحقيقة من معانٍ بالغة الأهمية. فقد لفَتَ لحركة الشَّمْس والقمَر واللَّيل والنَّهار، كما نلاحظ في قولِهِ تعالى: ﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿38﴾ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴿39﴾ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[3].

- كما نبَّه إلى ظاهرةِ الظِّل التي تبدأ بالظُّهورِ مع بُزوغ الشَّمْس، عندما تحول بعض الأجسام (كالجبال والأشجار والأبنية) دون وصول أشِعَّة الشَّمس، فيتكوَّن الظِّل، ثم يتزايد مع ارتفاع الشَّمس، ويظل يتزايد إلى أنْ يصِل إلى أوسع مدى مع وصول الشَّمْس إلى نُقطةِ الزَّوال (ذروة ارتفاعها أو منتصف حركتها بين النَّهار واللَّيل)، ثم يبدأ الظِّل بالانحسارِ شيئاً فشيئاً إلى أنْ يختفي بسُقُوط قُرْص الشَّمْس. هذهِ الظَّاهرة التي تتكرَّر كلَّ يوم تشير لوقوعِ الحركة والتغيُّر في العالَم، وتهيبُ بالإنسان أنْ يتدبَّر

(1) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج8، ص43.

(2) سورة الأنعام، الآيات 75 ـ 79.

(3) سورة يس، الآيات 38 ـ 40.

معانيها وأبعادها. يقولُ تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴿45﴾ ثُمَّ قَبَضْنَٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾[1].

- بل نبَّه القرآنُ لأمرٍ يتعلَّق بالجمادات، قد لا يُصدِّق بهِ الإنسان، خصوصاً قبل القول بالحركةِ الجوهريَّة، وقبل تقدُّم العِلْم الذي تحدَّثَ عن تكوُّن الجمادات من ذراتٍ تتحرَّكُ محتوياتُها بشكلٍ مستمر[2]...فأخبرَنا بأنَّ هذهِ الجبال التي نراها ونحسبُها جامدة، هي في واقعِها متحرِّكة. يقولُ تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾[3].
- ولفتَ القرآنُ إلى أنَّ من دلائل وجوده الحركة والتغيُّر الذي يعتري النَّباتات. فعندما تنشَقُّ الأرض، وتخرُجَ النَّباتات، وتبدأ بطيِّ مراحل النُّمو، تجِدُها بعد ذلك تذبَل وتصفَرّ وتُصبِح هشيماً تذروهُ الرِّياح، أو غُثاءً يقذِفُهُ السَّيْل على جانبِ الوادي. هذا التغيُّر له دلالاتُهُ ومعانيه، فكلُّ كائن حي يمُرُّ بدورةٍ في الحياة، ينشأ، ثم ينمو، ويصِل إلى ذروة قوَّته ونضارته، ثمَّ ما يلبَث أنْ يذْبَل ويضمُر ويشيخ، ثمَّ يتلاشى. يقولُ تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴿1﴾ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿2﴾ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴿3﴾ وَٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلْمَرْعَىٰ ﴿4﴾ فَجَعَلَهُۥ غُثَآءً أَحْوَىٰ﴾[4].
- بل عمَّم القرآنُ حالة الحركة والتغيُّر التي تعتري الموجودات، ليقول بأنَّها لا تقتصر على النَّباتات، بل هذا هو حال الحياة الدُّنيا، وما دورة النَّباتات عندما تنمو ثم تُصبحُ هشيماً إلَّا مثال على ما يجري في الحياةِ الدُّنيا. يقولُ تعالى: ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ ٱلرِّيَٰحُ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾[5].

---

(1) سورة الفرقان، الآيتان 45 ـ 46.

(2) الحركات والتحوُّلات التي تحدَّث عنها علماء الفيزياء والتي تحدُث داخل الذرَّة أو داخل الكواكب لا صِلَة لها بالحركة الجوهرية، لأنَّ الحركة الجوهرية هي حركة نابعة من بواطن الأشياء وصميمِها، فما لم تكُن هناك حركة نابعة من جوهر الشيء وذاته، لا يمكن أنْ تكون هناك حركات في سطوحِهِ وظواهرِهِ. فحركةُ الذرَّة ـ مثلاً ـ تحدُث بفضل الحركة الجوهرية، وإنْ شئتَ التعبير عن هذهِ الحركات وتسميتَها باسم فسمِّها بـ «الحركة في الحركة». لأنَّ هذه الحركة (حركة الأعراض ضمن حركة الجوهر) هي إحدى النتائج الظاهرة لنظرية الحركة الجوهرية، فصارت حركة الأجسام والأنواع في أعراضها في ظِلِّ حركاتها في صميم ذواتها وجواهرها من قبيل الحركة في الحركة. انظر، جعفر الهادي، **الله خالق الكون**، ص560 ـ 561.

(3) سورة النمل، الآية 88.

(4) سورة الأعلى، الآيات 1 ـ 5.

(5) سورة الكهف، الآية 45.

- ووجَّهَ القرآنُ كلامَهُ إلى الإنسانِ مباشرةً، وأكَّدَ لهُ أنَّ قانون الحركة والتغيُّر، كما يسْري على الموجودات، يسْري عليه أيضاً: أيُّها الإنسان، أنتَ تعلَم هذهِ الحقيقة، لكن يبدو أنَّكَ غافلٌ عنها، ولا تشعُر بالحركةِ والتغيُّر والزَّمن الذي يمضي من حياتِك، وما يستبطن ذلك من معاني ودلالات بالغة الخطورة على مصيرِك. يقول تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ﴾[1].

أما دليل الحركة في الرِّوايات، فيُمكِن أنْ نجِدَهُ في بعضِ حوارات الإمام جعفر الصَّادق عليه السلام مع ابن أبي العوجاء.

- رُويَ أنَّ ابن أبي العوجاء جاءَ للإمامِ الصَّادق عليه السلام، فقالَ لهُ عليه السلام: اسأل ما شِئْت.

فقالَ ابن أبي العوجاء: ما الدَّليلُ على حُدُوثِ الأجسام؟

فقالَ عليه السلام: إنِّي ما وجدتُ شيئاً صغيراً ولا كبيراً إلَّا إذا ضُمَّ إليهِ مثلُهُ صارَ أكبر، وفي ذلكَ زوالٌ وانتقالٌ عن الحالةِ الأولى. ولو كانَ قديماً ما زالَ ولا حال، لأنَّ الذي يزولُ ويحول يجوزُ أنْ يوجَد ويبطُل، فيكون بوجودِهِ بعدَ عدمِهِ دخولٌ في الحدَث، وفي كونهِ في الأزل دخوله في القِدَم، ولن تجتمع صفة الأزل والحدوث والقِدَم والعَدَم في شيءٍ واحد[2].

- وفي رواية أخرى أنَّ الإمام الصادق عليه السلام قال لابنِ أبي العوجاء: «وكيفَ احتجبَ عنكَ من أراكَ قُدْرَتَهُ في نفسِك؟ نشوؤكَ ولم تكُن، وكِبَرُكَ بعدَ صِغرِك، وقوَّتكَ بعدَ ضعْفِك، وضعْفُكَ بعد قوَّتِك، وسُقْمُكَ بعدَ صحَّتِك، وصحَّتُكَ بعد سُقْمِك، ورضاكَ بعدَ غضبِك، وغضبُكَ بعدَ رضاك، وحُزْنُكَ بعد فرحِك، وفرحُكَ بعدَ حُزْنِك، وحُبُّكَ بعدَ بُغْضِك، وبغْضُكَ بعدَ حُبِّك، وعزْمُكَ بعد إبائِك، وإباؤُكَ بعدَ عزْمِك، وشهوتُكَ بعد كراهتِك، وكراهتُكَ بعد شهوتِك، ورغبتُكَ بعدَ رهبتِك، ورهبتُكَ بعدَ رغبتِك، ورجاؤُكَ بعد يأسِك، ويأسُكَ بعدَ رجائِك، وخاطِرُكَ بما لم يكُن في وهمِك، وعزوبُ ما أنتَ معتقِدَهُ من ذهنِك...».

فقالَ ابنُ أبي العوجاء: وما زالَ يعُدُّ عليَّ قُدْرتَهُ التي في نفسي التي لا أدْفعُها حتى ظننْتُ أنَّهُ سيظهر فيما بيني وبينَهُ![3]

---

(1) سورة الروم، الآية 5.

(2) الكليني، **أصول الكافي**، ج1، باب حدوث العالم، ح2، ص99 ـ 100.

(3) المصدر السابق، ص97 ـ 98. أيضاً الصدوق، **التوحيد**، ص127، باب القدرة ح4.

خاتمة:

دليلُ الحركة يمكن صياغتُهُ كالتالي:

العالَم (ككل أو أجزاؤه) مُتحرِّك

كل مُتحرِّك لا بدَّ له من مُحرِّك

المُحرِّك إما مُتحرِّك أو غير مُتحرِّك

إنْ كان مُتحرِّكاً فلا بدَّ أنْ ينتهي إلى مُحرِّك لا يتحرَّك (تفادياً للتسلسل)

إذاً للعالَم مُحرِّك لا يَتحرَّك

تناولتُ حتى الآن سلسلة من الأدِلَّة النَّظرية لصالِح الإيمان بالله: (1) دليلِ النَّظْم، (2) دليلِ العِناية (= التَّدبير والهداية)، (3) دليل الحُدُوث (= العِلَّة والمعلول)، (4) ودليل الحركة والتغيُّر. سأتناول في الفصل القادم (5) دليل الإمكان.

الفصل الخامس:

دليل الإمكان

Contingency (= Possibility) Argument

يُسمى دليل الإمكان بـ«دليل الفلاسفة»، ولهُ أكثر من صِياغة. هناكَ صياغةٌ يُعبَّر عنها بـ«دليل الإمكان الذَّاتي» (قدَّمها ابن سينا، وأسماها «برهان الصدِّيقين»). وهناكَ صياغة أُخرى يُعبَّر عنها بـ«دليل الإمكان الوجودي» (قدَّمها صدْر الدِّين الشِّيرازي). في هذا الفصل سأبدأ بتحديد معنى كلمة «الإمكان» من الناحية المنطقية والفلسفية، ثمَّ أنطلق لدليل الإمكان، فأعْرِضُهُ وفق صياغة ابن سينا، ثمَّ أعْرِضُهُ وفق صياغة صدْر الدِّين الشِّيرازي.

معاني كلمة «الإمكان»:

كلمة «الإمكان» تعني أحد ثلاثة معانٍ: الإمكان العمَلي، والإمكان العِلْمي، والإمكان المنطقي أو الفلسفي.

المقصودُ بـ«الإمكان العمَلي»: أنْ يكونَ الشيءُ ممكناً على نحوٍ يُتاحُ لي أو لك، أو لإنسانٍ آخر فعلاً أنْ يُحقِّقه، فالسَّفَر عبْرَ المحيط، والوصول إلى قاعِ البحر، والصُّعود إلى القمر، أشياء أصبح لها إمكان عملي فعلاً. فهناكَ من يُمارس هذه الأشياء فعلاً بشكلٍ وآخر.

والمقصودُ بـ«الإمكان العِلْمي»: أنَّ هناك أشياءَ قد لا يكونُ بالإمكانِ عملياً لي أو لك، أنْ نُمارسها فعلاً بوسائل المدَنيَّة المعاصرة، ولكن لا يوجد لدى العِلْم ولا تشيرُ اتجاهاته المتحركة إلى ما يُبرِّر رفض إمكان هذه الأشياء ووقوعها وفقاً لظروف ووسائل خاصَّة. فصعودُ الإنسان إلى كوكبِ الزُّهْرة لا يوجد في العِلْم ما يرفض وقوعَهُ، بل إنَّ اتجاهاته القائمة فعلاً تشيرُ إلى إمكانِ ذلك، وإنْ لم يكن الصُّعود فعلاً ميسوراً لي أو

لك؛ لأنَّ الفارق بين الصُّعود إلى الزُّهْرة والصُّعود إلى القمَر ليس إلَّا فارق درجة، ولا يُمثِّل الصُّعود إلى الزُّهْرة إلَّا مرحلة تذليل الصِّعاب الإضافية التي تنشأ من كون المسافة أبعد. فالصُّعود إلى الزُّهْرة ممكنٌ عملياً وإنْ لم يكن ممكناً عِلْمياً فعلاً. وعلى العكس من ذلك، الصُّعودُ إلى قُرْصِ الشَّمس في كبدِ السَّماء، فإنَّه غير ممكن عِلْمياً، بمعنى أنَّ العِلْمَ لا أملَ له في وقوعِ ذلك، إذْ لا يُتصوَّر عِلْمياً وتجريبياً إمكانية صُنْع ذلك الدِّرع الواقي من الاحتراقِ بحرارةِ الشَّمس، التي تُمثِّلُ أتوناً هائلاً مستعراً بأعلى درجة تخطُرُ على بالِ إنسان.

والمقصودُ بـ«الإمكان المنطقي» أو «الإمكان الفلسفي»: أنْ لا يوجد لدى العقل وفق ما يُدركهُ من قوانين قبْليَّة ـ أي سابقة على التجربة ـ ما يُبرِّر رفض الشَّيء والحُكْم باستحالتِهِ. فوجود ثلاث برتقالات تنقسم بالتساوي وبدون كسر إلى نصفين ليس له إمكانٌ منطقي؛ لأنَّ العقل يُدرك ـ قبلَ أنْ يُمارس أيَّ تجربة ـ أنَّ الثلاثة عددٌ فردي وليس زوجاً، فلا يمكن أنْ تنقسم بالتساوي؛ لأنَّ انقسامَها بالتساوي يعني كونها زوجاً، فتكونُ فرداً وزوجاً في وقتٍ واحد، وهذا تناقض، والتناقضُ مستحيلٌ منطقيّاً. ولكن دخولُ الإنسان في النار دون أنْ يحترق، وصعودُهُ للشَّمس دونَ أنْ تحرقه الشَّمس بحرارتِها ليس مستحيلاً من الناحية المنطقية، إذْ لا تناقُضَ في افتراض أنَّ الحرارة لا تتسرَّب من الجسمِ الأكثر حرارة إلى الجسمِ الأقل حرارة. وإنَّما هو مخالفٌ للتجربة التي تُسرِّبُ الحرارةَ من الجسمِ الأكثر حرارةَ إلى الجسمِ الأقل حرارة إلى أنْ يتساوى الجسمان في الحرارة.

وهكذا نعرف أنَّ الإمكانَ المنطقي أو الفلسفي أوسعُ دائرةً من الإمكانِ العِلْمي، وهذا أوسَعُ دائرةً من الإمكان العَمَلي[1]. والمعنى الذي نقْصدُهُ لـ«الإمكان» في دليلِ الإمكان هو المنطقي أو الفلسفي، وليس العمَلي ولا العِلْمي .

دليلُ الإمكان عند ابن سينا:

أقامَ الفيلسوف الإسلامي أبو علي ابن سينا دليلَهُ الفلسفي على وجودِ اللهِ على أساس تقسيم الموجود إلى واجبِ الوجود وممكنِ الوجود، وعلى أساس التَّلازُم بين ممكنِ الوجود وواجبِ الوجود. وإليكَ توضيحُ هذا الدَّليل كما صاغَهُ ابن سينا.

(1) محمد باقر الصدر، بحث حول المهدي، ص19 ـ 22.

يوجد في الفلسفة مفهومان بديهيان، وهما: الوجود والعدَم، وهذان المفهومان لا حاجةَ إلى تعريفِهما لوضوحِهما.

وهناك أيضاً ثلاثة مفاهيم أخرى، وهي أيضاً على درجةٍ من البداهةِ والوضوح:

الأول: الوجوب أو الضَّرورة.

الثاني: الامتناع أو الاستحالة.

الثالث: الإمكان، أي استواء النِّسبة بينَ الوجوبِ والامتناع، بأنْ لا يكون الشَّيء واجباً ولا ممتنعاً.

توضيحُ ذلك: لو جعَلْتَ «أ» موضوعاً، و«ب» صفةً لذلكَ الموضوع. فذلكَ لا يخلو من أحد حالات ثلاث:

1. إما أنْ تكون تلكَ الصِّفة ضرورية وثابتة للموضوع، أي يستحيل أنْ لا تكون ثابتة له، كما هو الحال بالنسبةِ إلى زوجيَّة العدَد أربعة، فالزَّوجية لا تنفكُّ عن الأربعة، وهي ضروريَّة الثُّبوت لها. وكما هو الحال بالنسبةِ إلى (180 درجة) بالنسبةِ إلى مجموعِ زوايا المثلث. مثل هذا الموجود يُسمى اصطلاحاً «واجبُ الوجود».

2. وإما أنْ لا تكون لا واجبة ضروريَّة ولا ممتنعة مستحيلة، أي يمكن أنْ تثبُت لموضوعٍ ويمكن أنْ لا تثبُت. وبعبارةٍ أخرى إنَّ الوجود ليسَ ضرورياً لذاتهِ، فذاتُهُ لا تقتضي الوجود ولا تقتضي العدَم، كما هو الحال في نسبةِ الزَّوجية إلى حبات الجَوْز، أو وجود عشرة أشخاص في غرفةٍ معيَّنة، مثل هذا الموجود يُسمى حسب الاصطلاح «ممكن الوجود».

هذهِ المفاهيم الواضحة لا إشكالَ في إمكانِ تصوُّرها، وهي أساسٌ قامَت عليهِ العلوم البشريَّة. وأمَّا السُّؤال حولَ منشأ حضور هذهِ المفاهيم في ذهن الإنسان، فذاكَ بحثٌ مستقل، لأنَّ الإنسانَ لم يرَ الامتناع بعينِهِ ولا بأيِّ حاسةٍ أخرى، بل هي مفاهيمٌ عقليَّةٌ غير محسوسة[1].

يقولُ ابن سينا: إنَّ القدَر المُسلَّم في هذهِ الموجودات (الخارجية) أنَّها ليست

(1) هذا الموضوع يبحث في نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، وبالتحديد عندما يتمّ بيان أنَّ هذه المفاهيم الثلاثة (الوجوب، الاستحالة، الإمكان) هي من المعقولات الفلسفية الثانية، حالها حال مفهوم الوجود والعدم، العلة والمعلول، القوة والفعل...إلخ.

من المُحالات، لأنّها لو كانَت كذلك لما كانَت موجودة. فوجودُها دليلٌ على عدَمِ استحالتها. إذاً الموجود إما أنْ يكون: ممكن الوجود بذاتهِ، أو واجب الوجود بذاتهِ.

ولو وضَعْنا في اعتبارنا موجود ما، وشكَكْنا في كونهِ واجب الوجود أو ممكن الموجود، نقولُ حينئذٍ: إنْ كانَ ذلكَ الموجود واجبُ الوجود بذاتهِ فقد ثبَتَ المطلوب (وهو وجود واجب الوجود)، وإلّا فهو ممكن الوجود. لماذا؟ لأنَّ ممكن الوجود هو ما تساوى فيهِ نسبة الوجود والعدَم، فوجودُهُ مرهونٌ بوجودِ عِلَّتِهِ، لأنّها هي التي أوجدَتْهُ. وإلّا، لو لم يكُن لهُ علَّة، لكانَ وجودُهُ ذاتياً، ولمَا كانَ ممكن الوجود بل صارَ واجب الوجود. وكون الوجود ليسَ ذاتياً لهُ، يكفي في الدَّلالةِ على أنَّ لهُ عِلَّة أوجدَتْهُ، وأنَّ الوجودَ بالنسبةِ إليهِ أمرٌ عرضيٌّ. وهنا، نأتي إلى عِلَّةِ الممكن فنقول: هي إما واجبة بذاتِها أو ممكنة بذاتِها، فإنْ كانَت واجبة بذاتِها فقد ثبَتَ المطلوب (وهو وجود واجب الوجود)، وإنْ كانَت ممكنة بذاتِها فهنا نأتي إلى عِلَّتِها، حتى ننتهي إلى عِلَّة العِلَل.

إذاً خلاصةُ الدَّليل السِّينَوي هي: كلُّ موجودٍ إما أنْ يكون واجباً وإما أنْ يكون ممكناً، وإذا كانَ ممكناً يلزَم أنْ ينتهي إلى الواجِب، وإلّا يلزَم تسلْسُل العِلَل، وتسلْسُل العِلَل مُحال.

ذكرَ ابنُ سينا هذا الدَّليل في النَّمطِ الرَّابع من كتابهِ *الإشارات والتنبيهات*، وعدَّهُ أفضل برهان، ونعتَهُ بـ«برهان الصدِّيقين»، لأنَّهُ لم يتَّخِذ من أيِّ موجودٍ آخر مُقدِّمة لإثباتِ الواجب. إنّما المقدمة التي اعتمدَها هي وجود موجود في عالَم الواقع، وأنَّ عالَم الواقع ليسَ خيالاً في خيال. على أنَّ واقعية العالَم تُشكِّل الحدَّ الفاصِل بينَ الفلسفة والسَّفْسَطة وهي من أوضَح البديهيات. نعم لم يعتَمِد دليل ابن سينا على افتراضِ أيّ موجود آخر، كالإنسان أو الحيوان أو الحجَر، لكي يتَّخِذهُ سُلَّماً لإثباتِ وجود الله. بل ذهبَ إلى أنَّ الواجبَ نفسَهُ دليلٌ على إثباتِ نفسه، كشروق الشَّمْس دليلٌ على الشَّمْس، انطلاقاً من مجموعةِ قواعد عقليَّة قطعيَّة كأساسٍ لهذا الدَّليل، وهي:

1. أنَّ هناكَ موجوداً أو موجودات في عالَم الواقع، وأنَّ عالَم الواقع ليس عدَماً في عدَم.
2. الموجود ـ بحسبِ الحَصْر العقلي ـ إما أنْ يكون واجِباً وإما أنْ يكون ممكناً.
3. الممكن بحاجةٍ في وجودِهِ إلى عِلَّةٍ موجِدَة.

4. سلسلةُ عِلّة الممكنات يجب أنْ تنتهي بالواجِب، لأنَّ التسلْسُل مُحال[1].

لمزيد من التَّوضيح، قد يُصاغُ دليلُ ابن سينا على هيئةِ القياس، كالتَّالي:

العالَمُ ممكنُ الوجود (مقدِّمة صُغرى)

كلُّ ممكنِ الوجود لا بدَّ لهُ من عِلَّةٍ رجَّحَت وجودَهُ على عدَمِهِ (مقدِّمة كُبرى)

العالَم لا بدَّ لهُ من عِلَّةٍ رجَّحَت وجودَهُ على عدَمِهِ (نتيجة)

المقدِّمة الصُّغرى تتحدَّث عن أنَّ العالَم ممكن الوجود، حيثُ إنَّ الموجود ينقسِمُ إلى الواجب (الذي يستدعي من صميم ذاتهِ ضرورة وجوده)، والممكن (الذي تتساوى نسبَتُهُ إلى الوجودِ والعدَم). والمقدِّمة الكُبرى صياغة أخرى لقانونِ العِلِّية العام، أو مبدأ السببيَّة العام، وهو قانونٌ بديهي، حيثُ إنَّ الممكن طالما افترَضْنا أنَّهُ ممكن فلا بدَّ لهُ من عِلَّةٍ تُرجِّح وجودَهُ على عدَمِهِ، وتُخرِجَهُ إلى عالَم الوجود.

الآن، طالما أنَّ العالَم مليءٌ بالموجودات الممكنة، فأمرُ وجودها لا يخلو من الفروض التَّالية:

---

(1) المطهري، شرح المنظومة، ص359 ـ 362.

اعتراض:

قد يُثار اعتراضٌ ويُقال: إنَّ مرجع هذا الكلام إلى دعوى المادِّيين القائمة على نظام العِلَّة والمعلول، التي تتلخَّص في أنَّ لكلِّ معلولٍ عِلَّة، وأنَّ لتلك العِلَّة عِلَّة إلى ما لا نهاية، فيكونُ العالَم عبارة عن مجموعة من العِلَل الممكنة التي لا نهايةَ لها.

الردُّ على ضوءِ رأي ابن سينا هو التالي: هذهِ الدَّعوى «العالَم قائمٌ على مجموعةٍ من الممكنات» ممتنعة، وذلكَ لأمرين:

الأمرُ الأوَّل: إبطال ذلك بالتسلْسُل. وتقريرُهُ أنَّ العِلَّةَ والمعلول متلازمان لا ينفكُّ أحدُهُما عن الآخر، فهذا الشَّيءُ إنْ كانَ ممكن الوجود فهو محتاجٌ إلى عِلَّةٍ موجِدَةٍ لهُ في هذا الوقت. وتلكَ العِلَّة إنْ كانت ممكنة الوجود فلها عِلَّة موجِدَة في هذا الوقت...وهكذا، إلى أنْ تنتهي العِلَل الممكنة إلى العِلَّة الواجبة. فلا بدَّ أنْ تكون هذهِ العِلَل متناهية، لمَا ثبَتَ من أنَّ التسلْسُل في العِلَلِ المتعاصِرة محالٌ.

فهذا الجوابُ مبتنٍ على مقدِّمتين:

أ) التعاصُر (= التزامن) بين العِلَّةِ والمعلول.

ب) أنَّ العِلَل المتعاصِرة لا يمكن أنْ تكون غير متناهية.

الأمرُ الثَّاني: وهو أنَّ لكلِّ ممكن الوجود عِلَّة يوجَد بسبَبِها، وهذا ما يعترف بِهِ حتى المادِّي. غايةُ الأمر، أنَّ المادِّي يدَّعي أنَّ العالَم عبارةٌ عن مجموعةٍ من الممكنات التي منشأ وجودُها هو العِلَل، وأنَّ هذهِ العِلَل لامتناهية، لأنَّ كلَّ عِلَّة هي بدورِها معلولٌ لعِلَّةٍ أُخرى... وهكذا. انظر، مرتضى المطهري، التوحيد، ص190 ـ 192.

1) إما أنَّهُ لا عِلَّةَ لوجودِها (وهذا يتنافى مع المقدِّمة الكبرى، «مبدأ العِلّية العام» البديهي).

2) وإما أنَّ بعضَها عِلَّة لبعضٍ آخر، وهو بدورهِ عِلَّة للبعضِ الأوَّل (وهذا باطلٌ بناءً على بطلان الدَّوْر) .

3) وإما أنَّ بعضَها معلولٌ لبعضٍ آخر، وهذا البعض الآخر معلولٌ لبعضٍ ثالث. . .وهكذا (وهذا مستحيلٌ بناءً على استحالةِ التسلْسُل).

4) وإما أنْ يكون وراء هذهِ الموجودات الممكنة عِلَّة ليست معلولة، أي تكون واجبة الوجود لذاتِها (وهو المطلوب) .

وقد يُصاغ الدَّليل بنحوِ أكثر دقَّة، فيقال:

الموجود إما واجبُ الوجود بذاتِهِ أو ممكنُ الوجود بذاتِهِ

إنْ كانَ واجبَ الوجود بذاتِهِ ثبَتَ المطلوب، وإلّا كانَ ممكنَ الوجود بذاتِهِ احتاجَ إلى عِلَّةٍ تُرجِّح وجودَهُ على عدَمِهِ

هذهِ العِلَّة إما أنْ يكون وجودُها واجبُ بذاتِهِ، فإنْ كانَ ثبَتَ المطلوب، وإلّا فهي ممكنةٌ تحتاجُ إلى عِلَّةٍ تُرجِّح وجودَها على عدَمِها

إنْ كانَت ممكنة، فإمَّا أنْ ينتهي الأمر إلى واجبِ الوجود بذاتِهِ، أو يلزَم من ذلكَ الدَّوْر أو التسلْسُل

الدَّوْرُ والتسلْسُل باطلان

إذاً لا بدَّ أنْ ينتهي الأمر إلى واجبِ الوجود بذاتِهِ

وطالما تحدَّثْنا عن بُطلانِ التسلْسُل في دليلِ الحركة، فلا بدَّ أنْ نُشير إلى ما يدُلُّ على بُطلانِ الدَّوْر في هذا الدَّليل.

إثبات امتناع الدَّوْر:

الدَّوْر هو توقُّف الشَّيء على نفسِهِ، كما لو قيل «السَّماءُ مضيئةٌ لأنَّ الشَّمْسَ مشرقة»، ثمَّ قيل «والشَّمْسُ مشرقةٌ لأنَّ السَّماءَ مضيئة»! فهذا باطل، لأنَّهُ لا يمكن أنْ يكون شيءٌ سبباً لشيءٍ ونتيجةً لهُ في وقتٍ واحِد، عِلَّةٌ لشيءٍ ومعلولٌ لهُ من جهةٍ واحدة.

لا يمكن أنْ يكون سببُ «أ» هو «ب» وسببُ «ب» هو «أ» في الوقتِ نفسِهِ، لأنَّهُ لو كانَ الأمرُ كذلك فالشَّيءُ لن يوجَد أبداً. كما لو اتَّفق جُنْدِيَّان على الهُجومِ على

العدو، واشترَطَ كلٌّ منهُما على الآخَر أنْ يبدأ هو بالهُجوم، فالنتيجةُ أنَّ الهجومَ لنْ يتحقَّق أبداً.

دليلُ الإمكان عند صدْر الدِّين الشِّيرازي:

رغْمَ اعتقاد صدْر الدِّين الشِّيرازي بسلامةِ دليل ابن سينا، إلَّا أنَّهُ لم يعُدَّهُ أكمل الأدِلَّة والبراهين التي تستَحِق أنْ تُنعَت بـ«برهان الصدِّيقين»، بل «برهان الصدِّيقين» الذي طرحَهُ صدْر الدِّين الشِّيرازي يقومُ على أصلينِ من أصولِ فلسفته؛ أصالةُ الوجود ووحدَةُ الوجود. وسأعرض له بالشَّرحِ والتَّوضيحِ لاحِقاً.

ما أريدُ شرْحُهُ الآن هو *دليل الإمكان الوجودي* عند صدْر الدِّين الشِّيرازي. وأفضل مدخَل لفهم هذا الدَّليل عند الشِّيرازي يتمثَّل في فهم طبيعة العلاقة بين العِلَّةِ والمعلول، ومحاولة الإجابة عن سؤال: لماذا تحتاجُ الأشياء إلى عِلَّة؟ قبلَ الإجابة عن هذا السؤال، من المهمِّ جدّاً أنْ نعرف أنَّ وجودَ المعلول يجِب أنْ يكون معاصِراً للعِلَّة، فلا يمكن للمعلول أنْ يوجَد بعدَ زوال العِلَّة، أو أنْ يبقى بعدَ ارتفاعِها. ونُعبِّر عن هذا بقانون «التعاصُر بين العِلَّةِ والمعلول». وإليكَ شرْحُ ذلك:

● التعاصُر بين العِلَّةِ والمعلول:

قد يُقال بأنَّ قانون التعاصُر بينَ العِلَّةِ والمعلول لا يتَّفِق مع طائفةٍ من ظواهرِ الكون، التي تكشِف بوضوح عن استمرار وجود المعلول بعدَ العِلَّة؛ فالعمارةُ الشَّاهِقة التي شادَها البنَّاؤون، واشترَكَ في بنائِها آلاف العُمَّال، تبقى قائمةً بعدَ انتهاء عمليَّة البِناء والتَّعمير، وإنْ تركَها العُمَّال، ولم يبْقَ منهُم بعدَ ذلكَ شخصٌ على قيدِ الحياة. والسيَّارة التي أنتجَها مصنعٌ خاص، بفضلِ عُمَّالهِ الفنِّيين، تُمارِسُ نشاطَها، وقد تبقى محتفظةً بجهازِها الميكانيكي، وإنْ تهدَّمَ ذلكَ المصنع، وماتَ أُولئكَ العُمَّال. والمذكَّرات التي سجَّلَها شخصٌ بخطِّهِ، تبقى بعدَهُ مئات السِّنين، تكشِفُ للناسِ عن حياةِ ذلكَ الشَّخص وتاريخِهِ. والإنسانُ يظَلُّ موجوداً وفعَّالاً، وإنْ ماتَ والداه. والشَّجَرة التي زرَعَها المزارع، تظَلُّ حيَّة مثمرةً، وإنْ ماتَ المزارع الذي رعاها في نشأتِها. فهذهِ الظَّواهر تُبرِهن، على أنَّ المعلول يملِكُ حُريَّتَهُ بعدَ حُدُوثِهِ، وتزول حاجتَهُ إلى عِلَّتِهِ.

والواقع أنَّ عرضَ هذهِ الظَّواهر، كأمثلة لتحرُّر المعلول بعدَ حُدُوثهِ من عِلَّتِهِ،

نشأ من عدَمِ التمييز بينَ العِلَّةِ وغيرِها. فنحنُ إذا أدركْنا العِلَّة الحقيقية لتلكَ الأمور ـ من بناءِ الدَّار وجهاز السيَّارة وكتابة المذكَّرات ووجود الإنسان والشَّجرة ـ نتبيَّن أنَّ تلكَ الأمور لم تستَغْنِ عن العِلَّة، في لحظةٍ من لحظاتِ وجودِها. وأنَّ كلَّ أثرٍ طبيعي يُعْدَم في الآنِ الذي يفقِد فيهِ سبَبَهُ. فما هو المعلولُ للعُمَّالِ المشتغلين ببناءِ العِمَارة، إنَّما هو نفسُ عمليَّة البِناء، وهي عبارةٌ عن عِدَّةٍ من الحرَكات والتحريكات، يقومُ بها العامِلِ بقَصْدِ جَمْع موادّ البِناء الخام من الآجُر والحديد والخشَب وما إليها. وهذهِ الحركات لا يمكن أنْ تستغني عن العُمَّالِ في وجودِها، بل تنقطِعُ حَتْماً في الوقتِ الذي يكفُّ فيهِ العُمَّال عن العمَل. وأما الوَضْع الذي حصَلَ لموادِّ البِناء على أثرِ عمليَّة التَّعمير (كوجودِ الأعمِدَة، ووضع قطَع الطَّابوق بترتيبٍ خاص، ووجود الإسمنت بكمياتٍ كافية، والتَّماسُك بينَ أجزاءِ البِناء، والتَّوازُن الحاصِل بينَ ذلكَ كلِّهِ)، فهو في وجودِهِ واستمرارِهِ معلولٌ لخصائصِ تلكَ المواد، والقوى الطبيعيَّة العامَّة، التي تفرض على المادَّة المحافَظَة على وضْعِها ومَوْضِعِها. وكذلكَ الأمرُ في سائرِ الأمثلة الأخرى، وهكذا يتبخَّر الوهْمُ الآنف الذِّكر، إذا أضَفْنا كلَّ معلول إلى عِلَّتِهِ، ولم نُخطئ في نسبةِ الآثار إلى أسبابِها[1].

على ضَوْءِ ذلك، نعرف أنَّ *العِلَّةَ الحقيقيَّة هي التي تُوجِد المعلول*، وليست هي التي تُعِدُّ وتُهيِّئ الأرضيَّة لوجودِ المعلول. فالعُمَّال بنقلِهم لموادِّ الخام، ووضعِها وترتيبِها بنحوٍ معيَّن، إنَّما يُعِدُّون الأرضيَّة لوجودِ البناء. وعُمَّالُ المصنع بتركيبِهم لقِطَع السيَّارة، إنَّما يُعِدُّون الأرضيَّة لوجودِ السيَّارة. وكاتِبُ المذكَّرات بمَسْكِهِ للقلَم وتحريكهِ بطريقةٍ معيَّنة، وصبِّ الحِبْر على الورَق بكيفيَّةٍ خاصَّة، إنَّما يُعِدُّ الأرضيَّة لوجودِ المُذكَّرات. والوالدين من خلالِ عمليَّة المقاربة الجنسيَّة، إنَّما يُعِدُّون الأرضيَّة لانتقالِ نُطفة الأب لكي تلتقي ببويضةِ الأم. والمزارع عندما يضَع البَذْرَ في الأرض، ويحاول توفير عناصر نُموّ النَّبات، إنَّما يُعِدُّ الأرضيَّة لنُموِّ البَذْر لكي تتحوَّل إلى شجرةٍ مثمرة. لذا ميَّزَ الفلاسفة بين *العِلَّة الإعدادية والعِلَّة الإيجادية*، وقالوا بأنَّ العِلَّة الحقيقية للشَّيءِ هي العِلَّة الإيجادية التي سبب وجود المعلول، أما العِلَّة الإعدادية فهي تُوفِّر الشُّروط والظُّروف لكي يتوفَّر الشَّيء على الوجود فعلاً. يقولُ تعالى:

(1) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص279 ـ 280.

﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾[1]، ويقول: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾[2].

● **لماذا تحتاجُ الأشياء إلى عِلَّة؟**

السُّؤال الأساس الذي نُحاول الإجابة عليه هو التَّالي: لماذا تحتاجُ الأشياء إلى عِلَّة؟ لماذا ـ مثلاً ـ تحتاجُ الحرارة إلى النَّارِ؟ أو البرودة إلى الثَّلْجِ؟ أو النُّور إلى الكهرباء أو الشَّمْس؟

إذا أجَبْنا على هذا السُّؤال سيكونُ بمقدورِنا أنْ نُجيب على السُّؤال التالي: لماذا يحتاج هذا الكون الذي نعيشُ فيه ـ بكُلِّ حوادثِهِ وكائناتهِ ـ إلى عِلَّة؟ وما هي طبيعةُ حاجتِهِ لوجود عِلَّة عِلَل؟ وكيف تكون معرفتنا لطبيعةِ العلاقة بين العِلَّةِ والمعلول دليلاً على وجودِ الله؟

سؤالُنا هنا عن العِلَل الحقيقية وليسَ عن العِلَل الإعدادية، لماذا تحتاجُ الأشياء إلى عِلَل حقيقيَّة؟ بعبارةٍ أُخرى: نحن لا نسأل مثلاً لماذا يحتاج النُّور الصادِر من المصباح إلى مُولِّد كهرباء ومصباح صالح (سليم غير فاسد) وشخص يضغَط لفتحِ مفتاح الكهرباء، لأنَّ هذهِ كلَّها عِلَلٌ ناقِصة إعدادية. . .وإنَّما سؤالُنا: بعدَ توافُر كل تلكَ العِلَل الإعدادية، لماذا يحتاجُ نور المصباح إلى كهرباء؟

هذا سؤالٌ نواجِهُهُ بطبيعةِ الحال بعدَ أنْ آمنَّا بمبدأ العِلِّية؛ فإنَّ الأشياءَ التي نُعاصِرُها في هذا الكون، ما دامَت خاضعةً بصورةٍ عامةٍ لمبدأ العِلِّية، وموجودةً طبقاً لقوانينِها، فلا بدَّ أنْ نتساءَل عن سرِّ خضوعِها لهذا المبدأ. فهل مَردُّ هذا الخضوع إلى ناحيةٍ ذاتيَّةٍ في تلكَ الأشياء، لا يُمكِنها أنْ تتحرَّر عنها مطلقاً؟ أو إلى سببٍ خارجي جعلَها بحاجةٍ إلى عِلَلٍ وأسباب؟ وسواءٌ أصحَّ هذا أم ذاك، فما هي حُدود هذا السِّر الذي يرتكز عليهِ مبدأ العِلِّية؟ وهل يعُمُّ ألوانَ الوجود جمعياً أو لا؟

وقد حصلَت هذهِ الأسئلة على أربع نظريَّات لمحاولةِ الإجابة عليها.

1. نظرية الوجود:

وهي النظريَّة القائلة إنَّ الموجود يحتاجُ إلى عِلَّةٍ، لأجلِ وجودِهِ. وهذهِ الحاجة ذاتيَّة

(1) سورة الواقعة، الآيتان 58 ـ 59.

(2) سورة الواقعة، الآيتان 63 ـ 64.

للوجود، فلا يمكن أنْ نتصوَّر وجوداً متحرِّراً من هذهِ الحاجة، لأنَّ سبب الافتقار إلى العِلَّة كامِنٌ في صميمِهِ، *ويترتَّب على ذلك أنَّ كلَّ وجود معلول*.

وقد أخذَ بهذهِ النَّظريَّة بعض الفلاسفة المادِّيين... وحاولوا عن هذا الطَّريق أنْ يتَّهموا الفلسفة الإلهيَّة بأنَّها تُؤمن بالصُّدفة، نظراً إلى اعتقادِها بوجودِ مبدأ أوَّل، لم ينشأ من سببٍ ولم تتقدَّمهُ عِلَّة، فهذا الوجودُ المزعوم للإلهية، لمَّا كانَ شاذّاً عن مبدأ العِلِّية، فهو صُدْفة، وقد أثبتَ العِلْمُ أنْ لا صُدْفةَ في الوجود، فلا يمكن التَّسليم بوجودِ المبدأ الإلهي، الذي تزْعَمُهُ الفلسفة الميتافيزيقية.

ويجِبُ أنْ نشير إلى أنَّ اتِّهام فكرة المبدأ الأول، بأنَّها لونٌ من الإيمانِ بالصُّدفة، ينطوي على سوءِ فهم لهذهِ الفكرة، وما ترتكز عليهِ من مفاهيم. ذلكَ أنَّ الصُّدْفةَ عبارةٌ عن الوجودِ من دونِ سببٍ لشيءٍ يستوي بالنسبةِ إليهِ الوجود والعدَم (= ممكن الوجود). فكلُّ شيءٍ ينطوي على إمكان الوجود وإمكان العدَم بصورةٍ متعادِلة، ثُمَّ يوجَد من دونِ عِلَّة، فهو صُدْفة. وفكرة المبدأ الأول تنطلِق من القولِ بأنَّ المبدأ الأول لا يتعادَل فيهِ الوجود والعدَم، فهو ليس ممكن الوجود والعدَم، بل ضروريُّ الوجود وممتنع العدَم. ومن البدَهي أنَّ الاعتقاد بموجودٍ هذهِ صِفَتُهُ، لا ينطوي على التَّصديقِ بالصُّدفةِ مطلقاً.

2. نظريَّة الحُدُوث:

وهي النَّظريَّة التي تَعْتَبِر حاجة الأشياء إلى أسبابِها مستنِدَة إلى حُدُوثِها. فالانفجارُ أو الحرَكة أو الحرارة، إنَّما تتطلَّب لها أسباباً، لأنَّها أمورٌ حدَثَت بعدَ العدَم. فالحُدُوثُ هو الذي يفتقِر إلى عِلَّة، وهو الباعِث الرَّئيسي الذي يُثيرُ فينا سؤال: لما وُجِد؟ أمام كلِّ حقيقة من الحقائق التي نُعاصِرُها في هذا الكون. وعلى ضوءِ هذهِ النَّظريَّة، يُصبِحُ مبدأ العِلِّية مقتصراً على الحوادِث خاصَّة. فإذا كانَ الشَّيءُ موجوداً بصورةٍ مستمرَّةٍ ودائِمة، ولم يكُن حادِثاً بعدَ العدَم، فلا توجَد فيهِ حاجة إلى السَّبَب، ولا يدخُل في النِّطاقِ الخاص لمبدأ العِلِّية.

وهذهِ النَّظريَّة أسرَفَت في تحديدِ العِلِّية، كما أسرَفَت النَّظريَّة السَّابقة في تعميمِها، وليسَ لها ما يُبرِّرُها من ناحيةٍ فلسفيَّة. فمرَدُّ الحُدُوث في الحقيقةِ إلى وجودِ الشَّيء بعد العدَم، كوجود السُّخونة في ماءٍ لم يكُن ساخِناً، ولا يفترق لدى العقْل، أنْ تُوجَد هذهِ السُّخونة بعدَ العدَم، وأنْ تكون موجودةً بصورةٍ دائمة، فإنَّهُ يتطلَّب على كلِّ حال سبباً

خاصّاً لها .فالصُّعود بعُمْرِ الشَّيء وتاريخه إلى أبعدِ الآماد لا يُبرِّر وجودَهُ، ولا يجعلُهُ مستغنِيّاً عن العِلَّة. وبكلمةٍ أُخرى: إنَّ وجود السُّخونة الحادِثة، لمَّا كانَ بحاجةٍ إلى سبَب، فلا يكفي لتحريرِهِ من هذهِ الحاجة أنْ نُمدِّدهُ، لأنَّ تمديدَهُ سوف يجعلنا نصعَد بالسُّؤالِ عن العِلَّة، مهما اتَّسَعت عمليَّة التَّمديد[1].

3. نظرية الإمكان الذاتي، والإمكان الوجودي:

وهاتان النظريَّتان[2] تؤمنان بأنَّ الباعِث على حاجةِ الأشياء إلى أسبابِها هو الإمكان. غير أنَّ لكلٍّ من النَّظريَّتين مفهومَها الخاص عن الإمكان، الذي تختلِف بهِ عن الأُخرى. وهذا الاختلاف بينَهُما، مظهرٌ لاختلافٍ فلسفيٍّ أعمَق، حول الماهيَّة والوجود. . .وسوف أقتصِر على شرْحِ نظريَّة الإمكان الوجودي، لأنِّي تناولتُ نظريَّة الإمكان الذَّاتي (أو الماهوي) في فقراتٍ ماضية عندَ شرحِ صياغة ابن سينا لهذا الدَّليل .

نظريَّة الإمكان الوجودي، هي للفيلسوف صدْر الدِّين الشِّيرازي. وقد انطلقَ فيها من تحليلِ مبدأ العِلِّية نفسِهِ، وخرَجَ من تحليلِهِ ظافراً بالسِّر. فلم يُكلِّفهُ الظَّفر بالسَّبَب الحقيقي لحاجةِ الأشياء إلى عِلَلِها، أكثر من فهم مبدأ العِلِّية، فهماً فلسفيّاً عميقاً. والآن نبدأ كما بدأ، فنتناول العِلِّية بالدَّرْسِ والتَّمحيص.

لا شكَّ في أنَّ العِلِّية علاقة قائمة بينَ وجودَين: العِلَّة والمعلول. فهي لونٌ من ألوانِ الارتباط بين شيئين. وللارتباطِ ألوانٌ وضروبٌ شتَّى، فالرسَّامُ مرتبطٌ باللَّوحةِ التي يرسُمُ عليها، والكاتِبُ مرتبطٌ بالقلَمِ الذي يكتُب بهِ، والمُطالِع مرتبطٌ بالكتابِ الذي يقرأ فيه، والأسدُ مرتبطٌ بسلسلةِ الحَديد التي تُطوِّق عُنُقَهُ. . ..وهكذا سائر العلاقات والارتباطات بينَ الأشياء. ولكن شيئاً واضِحاً يبدو بجلاء، في كلِّ ما قدَّمناهُ من الأمثلةِ للارتباط: وهو أنَّ لكلٍّ من الشَّيْئين المرتبطين وجوداً خاصّاً، سابقاً على ارتباطهِ بالآخر.

---

(1) هذه هي نظرية المتكلمين التي تحدثنا عنها في دليل الحدوث. وقد يقول المتكلمون هنا: مهما وسَّعت عملية التمديد فلا بدَّ أن تصل إلى نقطة تقف عندها، وعند هذه النقطة يكون الشيء قد حدث. قد تقول: وماذا لو كان الشيء قديم ولم يكن حادثاً؟ يرد المتكلمون: القديم زماناً هو الله فقط، وكل شيء عداه هو حادث، فمهما وسَّعت عملية التمديد، فلا بدَّ أن تصل إلى لحظة زمنية يكون الشيء قد حدث عندها. . . هكذا يفكر المتكلمون. ولكن قد عرفت أنَّ الحدوث قد يكون رتبيّاً وذاتيّاً، وليس بالضرورة أن يكون زمانيّاً، كما يدعي المتكلمون.

(2) نظرية الإمكان الذاتي (الماهوي) هي لابن سينا، شرحتها في فقرات سابقة من دليل الإمكان. ونظرية الإمكان الوجودي هي لصدر الدين الشيرازي، أشرحها الآن.

فاللَّوحةُ والرسَّام كلاهُما موجودان، قبلَ أنْ تُوجَد عمليَّةُ الرَّسْم. والكاتِبُ والقلَمُ موجودان، قبلَ أنْ يرتبِط أحدُهُما بالآخر. والمُطالِعُ والكتابُ كذلك وُجِدا بصورةٍ مستقلَّة، ثمَّ عرَضَ لهُما الارتباط. فالارتباطُ في جميعِ هذهِ الأمثلة علاقةٌ تعرِضُ للشَّيئين، بصورةٍ متأخِّرةٍ عن وجودِهِما، ولذلك فهو شيءٌ ووجودُهُما شيءٌ آخر. فليسَت اللَّوحة في حقيقتِها ارتباطاً بالرسَّام، ولا الرسَّام في حقيقتِهِ مجرَّد ارتباط باللَّوحة، بل الارتباطُ صفةٌ توجَدُ لهُما بعدَ وجودِ كلٍّ منهُما بصورةٍ مستقلَّة.

وهذهِ المفارقة بينَ حقيقةِ الارتباط، والكيان المستقِل لكلٍّ من الشَّيئين المرتبِطَيْن، تتجلَّى في كلِّ أنواع الارتباط، باستثناءِ نوعٍ واحد، وهو ارتباطُ شيئين برَباط العِلِّية. فلو أنَّ «ب» ارتبطَ بـ «أ» ارتباطاً سببيّاً، وكانَ معلولاً لهُ ومُسبَّباً عنهُ[1]، لوُجِدَ لدينا شيئان: أحدُهُما معلول وهو «ب»، والآخَر عِلَّة وهو «أ». وأما العِلِّية التي تقومُ بينَهُما، فهي لونُ ارتباط أحدهما بالآخر. والمسألة هي أنَّ «ب» هل يملِكُ وجوداً، بصورةٍ مستقلَّةٍ عن ارتباطِهِ بـ «أ»، ثم يعرِض لهُ الارتباط، كما هو شأن اللَّوحة بالإضافةِ إلى الرسَّام؟

ولا نحتاجُ إلى كثيرٍ من الدَّرسِ لنُجيب بالنَّفي، فإنَّ «ب» لو كانَ يملِكُ وجوداً حقيقيّاً، وراءَ ارتباطِهِ بسببِهِ، لم يكُن معلولاً لـ «أ». لأنَّهُ ما دامَ موجوداً بصورةٍ مستقلَّةٍ عن ارتباطِهِ بهِ، فلا يمكن أنْ يكون منبثِقاً عنهُ ناشئاً منهُ. فالعِلِّية بطبيعتِها تقتضي أنْ لا يكون للمعلول حقيقة وراءَ ارتباطِهِ بعِلَّتِهِ، وإلَّا لم يكُن معلولاً. ويتَّضِح بذلكَ أنَّ *الوجودَ المعلول ليسَ لهُ حقيقة إلَّا نفس الارتباط بالعِلَّةِ والتعلُّق بها*. وهذا هو الفارق الرَّئيسي بينَ ارتباط المعلول بعِلَّتِهِ، وارتباط اللَّوحة بالرسَّام، أو القلَم بالكاتِب، أو الكتاب بالمُطالِع. فإنَّ اللَّوحة والقلَم والكتاب، أشياءٌ تتَّصِف بالارتباط مع الرسَّام والكاتِب والمُطالِع. وأما «ب»، فهو ليسَ شيئاً لهُ ارتباطٌ وتعلُّق بالعِلَّة ـ لأنَّ افتراضَهُ كذلك يستَدْعي أنْ يكون لهُ وجودٌ مستقل، يعرِضُهُ الارتباط، كما يعرِضُ اللَّوحة الموجودة بينَ يدَي الرسَّام، ويخرُج بذلكَ عن كونهِ معلولاً ـ بل هو نفس الارتباط، بمعنى أنَّ كيانَهُ ووجودَهُ كيانٌ ارتباطي ووجودٌ تعلُّقي، ولذلكَ كانَ قطْعُ ارتباطِهِ بالعِلَّة إفناءً لهُ وإعداماً لكيانِهِ، لأنَّ كيانَهُ يتمثَّل في ذلكَ الارتباط. على عكسِ اللَّوحة، فإنَّها لو لم ترتبِط بالرسَّام في عمليةِ رسمٍ معيَّنة، لما فقدَت كيانَها ووجودَها الخاص.

---

(1) كالحرارة التي هي معلول للنار، والبرودة التي هي معلول للثلج، والنور الذي هو معلول للمصباح أو للشمس، والظل الذي هو معلول لحيلولة شيء عن وصول نور المصباح أو أشعة الشمس.

وإذا استطَعْنا أنْ نخرُج بهذهِ النَّتيجة المهمَّة، من تحليلِ مبدأ العِلِّية، أمكنَنا أنْ نضَع فوراً الجواب على مسألتِنا الأساسية، ونعرف السِّر في احتياجِ الأشياء إلى أسبابِها. فإنَّ السِّرَ في ذلكَ ـ على ضوءِ ما سبَق ـ هو أنَّ الحقائق الخارجيَّة، التي يجري عليها مبدأ العِلِّية، ليسَ في الواقع إلَّا تعلُّقات وارتباطات. فالتعلُّق والارتباط مُقوِّم لكيانِها ووجودِها. ومن الواضح أنَّ الحقيقةَ إذا كانت حقيقة تعلُّقيَّة، أي كانَت عين التعلُّق والارتباط، فلا يمكن أنْ تنفكَّ عن شيءٍ تتعلَّق بهِ، وترتبط بهِ ذاتياً. فذلكَ الشَّيء هو سببُها وعلَّتُها، لأنَّها لا يمكن أنْ توجَد مستقلَّةً عنه.

وهكذا نعرف أنَّ السرَّ في احتياجِ هذه الحقائق الخارجية التي نُعاصِرُها إلى سببٍ، ليس هو حُدُوثها، ولا إمكان ماهياتها، بل السرُّ كامِنٌ في كُنْهِها الوجودي وصميم كيانِها. فإنَّ حقيقتَها الخارجيَّة عين التعلُّق والارتباط، والتعلُّق والارتباط لا يمكن أنْ يستغني عن شيءٍ يتعلَّق بهِ ويرتبط، لأنَّها فقيرةٌ وجوداً، بل هي عينُ الفَقْر الوجودي[1]. ونعرف في نفسِ الوقت ـ أيضاً ـ أنَّ الحقيقة الخارجية، إذا لم تكُن حقيقة ارتباطيَّة وتعلُّقية، فلا يشمَلها مبدأ العِلِّية. فليسَ الوجود الخارجي بصورةٍ عامةٍ محكوماً بمبدأ العِلِّية، بل إنَّما يحكُم مبدأ العلِّية على الوجودات التعلُّقية، التي تُعبِّر في حقيقتِها عن الارتباطِ والتعلُّق[2].

على ضوءِ ما سبق، يمكن القول إنَّ العِلَل المتصاعدة في الحسابِ الفلسفي التي ينْبَثِق بعضُها عن بعض، يجِب أنْ يكونَ لها بداية، أي علَّة أولى لمْ تَنْبَثِق عن علَّةٍ سابقة، ولا يمكن أنْ يتصاعَد تسلْسُل العِلَل تصاعُداً لانهائيّاً، لأنَّ كلَّ معلول ـ كما سبق ـ ليسَ إلَّا ضرْباً من التعلُّق والارتباط بعِلَّتِهِ؛ فالموجودات المعلولة جميعاً ارتباطاتٌ وتعلُّقات، والارتباطات تحتاجُ إلى حقيقةٍ مستقلَّة تنتهي إليها. فلو لمْ توجَد لسلسلةِ العِلَل بداية، لكانتِ الحلقات جميعاً معلولة، وإذا كانت معلولة فهي مرتبطةٌ بغيرِها، ويتوجَّه السُّؤال حينئذٍ عن الشَّيءِ الذي ترتبط بهِ هذهِ الحلقات جميعاً.

بألفاظٍ أخرى، إنَّ سلسلة الأسباب إذا كانَ يوجد فيها سببٌ غيرُ خاضعٍ لمبدأ

---

(1) Ontological Poverty.

(2) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص 272 ـ 277. لبحث الموضوع بشكل مفصل انظر: المطهري، الدوافع نحو المادية، ص 56 ـ 68، أيضاً الطباطبائي والمطهري، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مج 2، ص237 ـ 258.

العلِّية، ولا يحتاج إلى عِلَّة، فهذا السَّبَب هو السَّبَب الأوَّل الذي يضَع للسلسلةِ بدايتَها، ما دامَ غير مُنْبَثِق عن سببٍ آخر يسْبِقُهُ. وإذا كانَ كلُّ موجودٍ في السلسلةِ مُحتاجاً إلى علَّةٍ - طبقاً لمبدأ العلِّية - دونَ استثناء، فالموجودات جميعاً تُصبح بحاجةٍ إلى عِلَّة، ويبقى السُّؤال: لماذا؟ هذا السُّؤالُ الضَّروري مُنصبّاً على الوجودِ بصورةٍ عامة، ولا يمكن أنْ نتخلَّص من هذا السُّؤال إلَّا بافتراضِ سببٍ أوَّلٍ متحرِّرٍ من مبدأ العلِّية، فإنَّنا حينئذٍ ننتهي في تعليلِ الأشياء إليه، ولا نُواجِه فيهِ سؤال: لماذا وُجِد؟ لأنَّ هذا السُّؤال إنَّما نُواجِهُهُ في الأشياءِ الخاضعة لمبدأ العلِّية خاصَّة[1].

ويمكن اختصار دليل الإمكان عند صدْر الدِّين الشِّيرازي بعبارةٍ موجزة، كالتَّالي: وجود الممكن وجودٌ ارتباطيٌّ تعلُّقي، لا يستمر دون الاتكاء على وجودٍ مستقل. وعليه، فإنَّ فَهْم معنى الوجود الارتباطي التعلُّقي كافٍ في التعرُّف على الوجودِ المستقل الواجب، دون الحاجة إلى بحوثٍ واسعة في الدَّوْر والتسلْسُل.

إشكال رَسِل:

برتراند رَسِل حاولَ - كما وردَ في كتابهِ *لماذا أنا غير مسيحي؟*[2] - إبطال مبدأ العلِّية العام من خلال التَّساؤُل: من خلَقَ الله؟ إنْ كان لكلِّ شيء عِلَّة - كما يدَّعي المؤمنون بالله - فما هي عِلَّة وجود الله؟ يرى رَسِل أنَّ عدَم الظَّفَر بجوابٍ على سؤال من هذا القبيل يُعتبرُ مُبرِّراً كافياً لعدَمِ الإيمان باللهِ. وقد ردَّدَ المُلْحِدُون الجُدُد كلام رَسِل أيضاً.

جوابُ الإشكال: إنَّ مبدأ العلِّية العام لا يقول «كلُّ موجودٍ له سبب»، وإنَّما يقول «كلُّ ممكن لهُ سبب». واللهُ ليس بممكن، فهو قديمٌ وواجبُ الوجود بذاتِهِ، ولا يمكن تطبيق قانون يختصُّ بالموجودات الممكنة على موجودٍ واجِب بذاتِهِ.

تطبيق فهم رَسِل لمبدأ العلِّية على اللهِ بمثابةِ القول «واجب الوجود بذاتِهِ له سبب»، والحال أنَّهُ لو كانَ واجبُ الوجود واجباً بذاتِهِ فلِمَ يكونُ بحاجةٍ إلى سببٍ أصلاً؟ الحاجة إلى سبب تكون في مواردِ الفقر الوجودي، عندَما يكون وجود الشَّيء تعلُّقي وارتباطي،

---

(1) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص282 - 284. وبالتعبير الفلسفي الدقيق: إنَّ الشيء لا يوجد إلا إذا امتنع عليه جميع أنحاء العدم، ومن جملة أنحاء العدم، عدمه بعدم جميع أسبابه، وهذا لا يمتنع إلا إذا كان يوجد في جملة أسبابه واجب بالذات.

(2) ***Why I Am Not a Christian? (1927).***

أما لو كان الموجودُ غنيّاً أصلاً، فلنْ يكون حينئذٍ بحاجةٍ إلى سببٍ يُوجِدُهُ، لأنَّ واجبَ الوجود موجودٌ بالضرورة.

بعبارةٍ أخرى إنَّ كلام رَسِل يساوق القول: «اللهُ *الغني بحاجةٍ إلى* سبب» وهي جملة متناقضة، لأنَّهُ لو كانَ غنيّاً غنى مطلقاً فكيفَ يكونُ محتاجاً؟!

لتقريبِ الفكرة لأولئكَ الذين يؤمنون بنظريَّةِ الانفجار الكبير نقول: كما أنَّ إثارة التَّساؤُل حول الكون *قبل* الانفجار الكبير لا معنى له، لأنَّ الانفجار الكبير هو نقطة بداية الزَّمان، وكلمة «قبل» تشير إلى الزَّمان، وبالتالي لا يصُحُّ أنْ تسأل عن لحظةٍ زمانيَّة قبل أنْ يبدأ الزَّمان نفسه؟ كذلك، نشأة الكون هو نشأة لعالَم الممكنات، فلا يصُحُّ أنْ تسأل عن عِلَّة موجود خارج إطار عالَم الممكنات.

إذاً، يصُحُّ أنْ تسأل عن عِلَّة كل حادِثة ممكنة في هذا العالَم. لكن عندَما تصِل إلى الانفجارِ الكبير، إذا سألْتَ: ما هي عِلَّة وقوع الانفجار الكبير؟ نقولُ لك: عِلَّةُ ذلك هو عِلَّةُ العِلَل، ومُسبِّب الأسباب، الله. لكن لا يصُحُّ أنْ تقول: إنْ كانَ الأمرُ كذلك، إذاً ما هي عِلَّة عِلَّة العِلَل؟ لأنَّ عِلَّة العِلَل إنْ كانَ لها عِلَّة، لم تعُد عِلَّة عِلَل، بل تحوَّلت إلى عِلَّة كبقية العِلَل الممكنة، تحتاج إلى عِلَّة توجدها.

إبريق رَسِل!

قدَّم برتراند رَسِل مثالاً اشتُهِرَ بـ «إبريق رَسِل» (يُدْعى أحياناً بـ«الإبريق الكوني»)، استهدف من خلالِهِ بيان أنَّ عبءَ الإثبات الفلسفي يقَع على المُدَّعي، ولا يقَع على المُنْكِر. ففي مقالٍ لهُ كُتِبَ ولم يُنشر بعنوان *هل هناكَ خالِق؟*[1] لمجلة *المصور*[2] في 1952، كتَبَ رَسِل ما يلي:

«إنْ افترَضْتُ وجودَ إبريق مصنوع من الخزَفِ الصِّيني، بينَ الأرضِ والمرِّيخ، يدورُ حولَ الشَّمس في مدارٍ بيضاوي، فلا يُمكِن لأحدٍ أنْ يَدْحَض فكرتي إنْ كُنْتُ حريصاً على ذِكْرِ أنَّ الإبريقَ صغيرٌ جدّاً لا يُرى حتى بواسطةِ أقوى التلسكوبات الموجودة عندنا. إنْ ادَّعيْتُ وجود مثل هذا الإبريق، فليسَ بمقدورِ أحد إثبات عدَمَ وجودِهِ، وسيكونُ افتراضاً غير مستساغ للعقلِ البشري، وسيعتقدُ الناسُ بأنِّي أهجُر وأهذي. لكنْ إذا وُجِدَ في نُصوصٍ قديمة ما يُؤكِّد وجود مثل ذلك الإبريق، وعُلِّمَ كشيءٍ مُقدَّس كلَّ يوم أحد

(1) Is There a God?

(2) Illustrated.

(في الكنيسة)، ووُضِعَ في عقولِ الأولاد الصِّغار في المدرسة، ثمَّ شكَكْتَ في وجودهِ فسيُعتبرُ ذلكَ علامةَ شُذوذ. . . .».

تعليقي على ذلك: هذا المثال ينطوي على مغالطةِ القياس مع الفارق. صحيحٌ أنَّ إثبات وجود كائن كالإبرق الخزَفي أو نفيُ وجودِهِ صعبٌ جدّاً، بل مستحيل من الناحية العمَليَّة. لكن هناكَ فرْقاً كبيراً بينَ افتراض موجود ضروري *في ذاتِهِ*، يتَّصِف بكلِّ صفات الكمال والجلال والعظمة والشدَّة والاستغناء والكبرياء والفعليَّة والإطلاق، وافتراض موجود ممكن *في ذاتِهِ*، وهو عين المحدودية والتعلُّق والارتباط. الافتراض الأوَّل يتحدَّث عن موجودٍ ضروري في ذاتِهِ لا يمكن أنْ تقوم للعالَم قائمة من دونِهِ، والافتراض الثَّاني يتحدَّث عن موجوداتٍ ممكنة - كالإبريق الخزَفي - يمكن افتراض العالَم من دونِها بسهولة.

الحال ذاته ينطبق على فرضيَّات أخرى افترضَها بعض الملاحدة الجُدُد، مثل فرضيَّة السوبرمان، الذي تحدَّث عنهُ دانيال دينيت، بسُخرية في محاورتِهِ مع ألفِن بلانتينجا[1] (1932-. . .). فـ دينيت استبْدَلَ إبريق رَسِل بافتراض وجود سوبرمان، أسقَطَ عليهِ الصِّفات التي يُؤمن الموحِّدون أنَّ اللهَ يتَّصِف بها، ثمَّ سخَرَ من وجودِ كائن من هذا القبيل، ومحاولة إثباته[2]. والجوابُ هو ذاته؛ سوبرمان دينيت ممكن الوجود، يصْعُب - بل من المستحيل عمليّاً - إثباتُهُ أو نفيُهُ، في حين أنَّ الله الذي نُؤمن بهِ هو واجبُ الوجود، لا يمكن أنْ تقوم قائمة للعالَم دونَ وجودِهِ، وهذا فارقٌ جوهري بينَ فرضيَّة الله، وأي فرضيَّة أخرى يتَّصِف وجودُها بالإمكان.

على هذا الأساس، المؤمن بوجودِ الله بحاجة لأدلةٍ عقلانيةٍ لكي يُقنِع غيرَهُ، والمُنْكر لوجودِ الله أيضاً بحاجة لأدلةٍ عقلانيةٍ لكي يُقْنع غيرَهُ. والقاضي لا بدَّ أنْ ينظُر في أدِلَّة الطَّرفين لكي يحكُم لصالِح المُدَّعي أو المُنْكر.

موقفُ أمثال رَسِل ودينيت يُذكِّرُني بذاكَ الرَّجُل المِصْري الذي حاورَهُ الإمام جعفر الصَّادق عليه السلام، فسألَهُ عليه السلام: أتعلَمْ أنَّ للأرضِ تحتاً وفوقاً؟ فقال: نعم. قال عليه السلام: فدَخَلْتَ تحتَها؟ قال: لا. قال عليه السلام: فهل تدري ما تحتَها؟ قال: لا أدري إلَّا أنّي أظُنُّ أنْ ليسَ تحتَها شيء. فقال عليه السلام: فالظنُّ عجزٌ ما لم تستيقن. ثمَّ قال عليه السلام له: صعَدْت إلى السَّماء؟

---

(1) Alvin Plantinga.

(2) ***Science and Religion: Are They Compatible?*** Danial C. Dennett & Alvin Plantinga, Oxford University, 1ed, 2011, p28-41.

قال: لا ، قال عليه السلام: أفتدري ما فيها؟ قال: لا. قال عليه السلام: فأتَيْتَ المشرق والمغرب فنظَرْتَ ما خلفَهُما؟ قال: لا. قال عليه السلام: فالعجَبُ لكَ! لمْ تبلُغ المشرِق، ولمْ تبلُغ المغْرِب، ولم تنْزِل تحتَ الأرض، ولم تصْعَد إلى السَّماء، ولم تُخْبَر ما هُناك، فتعرِف ما خلْفَهُنَّ، وأنتَ جاحِدٌ بما فيهِنَّ، وهل يجحَدُ العاقلُ ما لا يعرف؟ فقالَ الرَّجُل المِصْري: ما كلَّمَني بهذا غيرُكَ. قال عليه السلام: فأنْتَ من ذلكَ في شكٍّ، فلعلَّ هو، ولعلَّ ليس هو، قال: ولعلَّ ذلك. فقال عليه السلام: أيُّها الرَّجُل، ليسَ لمَنْ لا يعْلَم حُجَّةٌ على من يعْلَم، ولا حُجَّةَ للجاهِلِ على العالِم[1].

وعندما يزعُم أمثال هؤلاء أنَّ الأدِلَّة على وجودِ الله غير كافية، ويتساءلون عن كيفيَّةِ وحقيقةِ وجودهِ ومكانِهِ، يُذكِّروني بالرَّجُلِ الذي حاورَ الإمام عليّ الرِّضا عليه السلام فسألَهُ: أوجِدْني كيف هو؟ وأين هو؟ فقال عليه السلام: ويلَكَ! إنَّ الذي ذهَبْتَ إليهِ غلَطٌ، هو أيَّنَ الأيْن، وكانَ ولا أيْن، وهو كيَّفَ وكانَ ولا كيْف، ولا يُعرَف بكيفوفةٍ، ولا بأينونةٍ، ولا يُدرَك بحاسَّةٍ، ولا يُقاسُ بشيء. قالَ الرَّجُلُ: فإذاً إنَّهُ لا شيء! إذْ لمْ يُدرَك بحاسَّةٍ من الحواس. فقال عليه السلام: ويلَكَ! لمَّا عجَزَتْ حواسُّكَ عن إدراكِهِ أنكَرْتَ رُبوبيَّتَهُ! ونحنُ إذا عجَزَتْ حواسُّنا عن إدراكِهِ أيْقَنَّا أنَّه ربُّنا وأنَّه شيءٌ بخلافِ الأشياء. قالَ الرَّجُلُ: فأخبرني متى كان؟ قال عليه السلام: أخبرني متى لم يكُن فأُخبِرُكَ متى كان؟![2]

---

(1) الكليني، أصول الكافي، ج1، باب حدوث العالم، ح1، ص95 ـ 97. أيضاً الصدوق، التوحيد، باب إثبات حدوث العالم، ح4، ص 293 ـ 294. أيضاً الطبرسي، الاحتجاج، ج2، ص204 ـ 205.

(2) المصدر السابق نفسه، ح3، ص100 ـ 101. الطبرسي، الاحتجاج، ج2، ص354 ـ 355.

هل يوجد في القرآن الكريم والحديث ما يدّعم دليل الإمكان؟

في القرآن الكريم يوجد ما قد يدّعَم هذا الدَّليل. خُذْ مثلاً الآية الشريفة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ۞ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ۞ وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾[1].

فنحنُ فقراء إلى اللهِ في أصْلِ وجودِنا، وفقراء إليهِ أيضاً في إبقاءِ هذا الوجود، كحاجة نور المصباح إلى مُولِّد كهرباء لكي ينبثق ابتداءً، ولكي يمُدُّه بالوجودِ على الدَّوام. نحنُ ـ من أجلِ مواصلة الحياة المادِّية ـ بحاجةٍ إلى ضوءِ الشَّمْس، وماء، وهواء، وغذاء. ولبقاءِ الحياة في الجِسْم بحاجةٍ إلى قلْب وعروقٍ وجهازِ تنفُّس ودماغ وأعصاب. ومن يمُدُّنا بكلِّ هذه الشروط الوَجودية في كلِّ لَحظة هو الله، ولولا فيضُهُ لانقطعَ المدَد الوجودي عن الأشياء.

هناك رواية وردَت في *أصول الكافي* للكليني *والتَّوحيد* للصَّدوق، تقول إنَّ الإمام جعفر الصَّادق عليه السلام قال: «إنَّ روحَ المؤمن لأشدُّ اتصالاً بروحِ الله من اتِّصالِ شُعاع الشَّمْس بها»[2].

فعلاقةُ *شعاع الشَّمْس* بـ *«الشَّمْس»* تشبَهُ إلى حدٍّ بعيد علاقة *الموجودات* بـ « *الله* »، غاية الأمر أنَّ المؤمن يعي هذهِ العلاقة، فيُصبح جرَّاء هذا الوعي أشدُّ اتِّصالاً باللهِ من اتِّصالِ شُعاع الشَّمْس بها.

خلاصة:

يمكن صياغة دليل الإمكان على هيئة قياس على النَّحو التالي:

العالَمُ وجودٌ ممكن

كلُّ وجود ممكن لا بدَّ له من علَّةٍ رجَّحت وجودَهُ على عدَمِهِ

العالَم لا بدَّ له من علَّة رجَّحَت وجودَهُ على عدَمِهِ

---

(1) سورة فاطر، الآيتان 15 ـ 17.

(2) الكليني، أصول الكافي، مج 2، كتاب الإيمان والكفر، باب أخوة المؤمنين، ح 4.

الفصل السادس:

دليلُ الصدِّيقين

Argument of Sincere Men

دليلُ الصدِّيقين هو الدَّليل الأساس الذي شيَّدَهُ الفيلسوف صدْر الدِّين الشِّيرازي، وصاغَهُ أتباعُ مدرستهِ صياغات مختلفة. ويتفاوَت عن سائرِ الأدِلَّة الأخرى بأنَّه لم يستخدِم *واسطة* في إثباتِ ذات الحق.

في هذا الفصْل سأبدأ بشَرْحِ معنى «واسطة في الإثبات»، وأُبيِّن خصائص دليل الصدِّيقين، ثمَّ أعرِض دليل الصدِّيقين عند صدْر الدِّين الشِّيرازي كما شرَحَهُ الشيخ المطهَّري، ثمَّ أنتقِل لعَرْض صياغة دليل الصدِّيقين عند السيِّد الطباطبائي، ثمَّ الشيخ مكارم الشِّيرازي، ثمَّ السيد كاظم الحائري، وأنتهي من دليل الصدِّيقين بشَرْحِهِ ببيانٍ جديد. ونظراً لتشابُه هذا الدَّليل مع دليل القدِّيس أنسِلْم، وحتى يتَّضِح للقارئ الفرْقَ بينَهُما، أعْرِض دليل أنسِلْم، ونقد الرَّاهب جونيلون لهذا الدَّليل، وردّ أنسِلْم على النقد، ثمَّ أُبرِز الفارق الرَّئيس بين دليل الصدِّيقين ودليل أنسِلْم، وأختمُ هذا الفصْل بالسُّؤال: هل يوجدُ في القرآنِ الكريم والحديث ما يدْعَم هذا الدَّليل؟ هذه هي الخريطة العامة لهذا الفصْل. دعوني أبدأ بتوضيح معنى القول بأنَّ دليل الصدِّيقين لمْ يستخدم واسطة في إثباتِ ذات الحق.

معنى الـ «واسطة» في الإثبات:

يقولُ المناطقة إنَّ القياس (الاقتراني) يجب أنْ يشتمل على مقدِّمتين ليُنْتِجا المطلوب، ويجب أيضاً أنْ تشتمل المقدِّمتان على ثلاثةِ حُدود: حدٌّ مُتكرِّرٌ مشترك بينَهُما، وحدٌّ يختصُّ بالمقدِّمةِ الأولى، وحدٌّ يختصُّ بالمقدِّمةِ الثانية. والحدُّ المُتكرِّر المشترك هو الذي يربطُ بينَ الحدَّين الآخرين، ويُحْذَفُ في النتيجةِ التي تتألَّفُ من هذين الحدَّين، إذْ يكونُ أحدُهُما موضوعاً للنتيجة، والآخرُ محمولاً لها، فالحدُّ الأوسط يُسمَّى «الواسطة في الإثبات»، لأنَّهُ كالشَّمعة تُفني نفسَها لتُضيء لغيرِها. مثالٌ بسيطٌ لتوضيحِ ذلك. عندما تقول:

زيدٌ إنسان

وكلُّ إنسان فان

زيدٌ فان

نُلاحظ أنَّ هذا القياس يتكوَّن من مقدِّمتين ونتيجة، والحدُّ المختصُّ بالمقدِّمةِ الأولى هو «زيد»، والحدُّ المختصُّ بالمقدِّمةِ الثانية هو «فان»، والحدُّ المشترك المُتكرِّرُ بينَهُما هو «إنسان». ونُلاحظ أنَّ «إنسان» لم يظهَر في النتيجة، لكن قامَ برَبْطِ «زيد» بـ«فان»، فصارَ *واسطة* في إثباتِ الفناء لزيد.

دليلُ الصدِّيقين لا يوجَد فيهِ *واسطة في الإثبات* كباقي الأدِلَّة السَّابقة.

خصائص دليل الصدِّيقين:

وفْق القاعدة العامَّة للاستدلال لا بدَّ أنْ يكونَ لكلِّ دليلٍ حدٌّ أوسَط لإثباتِ المطلوب. وقد استدلَّ المتكلِّمون بـ«*حُدُوث العالَم*»، فاتَّخذوا من حُدُوثِ العالَم واسطة لإثباتِ مُحْدِث الأشياء. واستدَلَّ أرسطو والأرسطيون بـ«*الحركة*»، فاتَّخذوا من الحركة واسطة لإثبات أنَّ كلّ حركة تتطلَّب مُحرِّكاً، وأنَّ كلُّ المحرِّكين يجب أنْ ينتهوا إلى مُحرِّك غير مُتحرِّك، ومن ثمَّ أثبتوا وجود المُحرِّك الأول. وقد اتُّخِذَ عالَمُ المخلوقات في جميعِ هذهِ الاستدلالات كـ«*واسطة*»، وتمَّ الانتقال من الشَّاهِد إلى الغائِب، ومن العيانِ إلى الخفاء.

سؤالٌ يُطرَحُ هنا: هل يلزَم بالضَّرورةِ في الاستدلالاتِ اتِّخاذ العالَم والمخلوقات واسطة؟ وهل يلزَم بالضَّرورةِ الاستدلال من العالَم بوصفهِ الظاهِر والشَّاهد على اللهِ بوصفهِ الباطِن والغائِب؟ أم لا ضرورةَ لذلِك، بل تُفيدُ هذهِ الاستدلالات بعض الأفراد الذينَ لا يتمتَّعون ببصيرةٍ عقليَّةٍ كاملة، ولم تتفتَّح رؤيتُهُم الباطِنيَّة والقلْبيَّة؟

يُهاجِم العُرَفاءُ المسلمون الفلاسفةَ هجوماً عنيفاً وينقُدُونَهم نقداً لاذِعاً، لأنَّ الفلاسفة ـ المؤمنون بالله ـ يستدِلُّون على ذاتِ الباري من خلالِ المخلوقات والمصنوعات، ويحسَبُونَ العالَم عياناً ظاهِراً، والله خفِيٌّ مستور.

سعى الفلاسفةُ ـ المؤمنون بالله ـ إلى طرْحِ استدلال عقْلي لا تكونُ فيهِ المخلوقات *واسطة* في الإثبات. فقد اتَّكأ ابنُ سينا في دليلِهِ المشهور على تقسيمِ الموجودات إلى واجبٍ وممكن، وحاجةِ الممكن إلى وجودِ مُرجِّح وامتناع الدَّوْر والتسَلْسُل في العِلَل، وأطلقَ على هذا الدَّليل «برهان الصدِّيقين»، وادَّعى أنَّ هذا البرهان أشرَف البراهين، لأنَّ الأشياءَ والمخلوقات لم تأتِ فيهِ واسطة في الإثبات.

لكن صدْر الدِّين الشِّيرازي لم يجِد في هذا الدَّليل الكمالَ المطلوب؛ إذْ رَغْمَ أنَّ المخلوقات والآثار لم تُتَّخَذْ واسطة في هذا الدَّليل، لكنَّهُ يَشْبَهُ دليلُ المتكلِّمين (دليل الحُدُوث)، ودليلِ أرسطو والطَّبيعيِّين (دليلُ الحركة)، لأنَّ *الإمكان* الذي هو من خواصِّ الماهيات جاءَ واسطة بحسبِ الواقع في هذا الدَّليل. ومن هُنا يُعدُّ دليل ابن سينا ـ من هذهِ النَّاحية ـ كباقي الأدِلَّة[1].

لكنْ من ناحيةٍ أخرى، دليلُ الصدِّيقين ـ على ما يقول المدرِّس الآشتياني ـ لهُ تسعةَ عشرَ وجهاً (صياغة) يمكن أنْ يُقرَّر من خلالِها. علماً أنَّ ما استقرأَهُ الآشتياني في موردِ دليل الصدِّيقين إنَّما يختصُّ بالفترةِ التي عايشَها وما قبْلَها، ولو تسنَّى لهُ استقراء ما استُحْدِثَ فيما بعد من آراءٍ وصيَغ تتعلَّق بذلكَ الدَّليل، لأضافَ وجوهاً عديدة أخرى إلى الوجوهِ التي ذكرَها.

ولقد سعى كلُّ واحدٍ من أولئكَ الذينَ اشتغلوا في تطويرِ دليل الصدِّيقين، إلى بلوغِ الذُّروة والقِمَّة في ذلكَ الدَّليل. ومقياسُ الارتقاء في بلوغِ الذُّروة، هو مدى التَّقليل من عدَدِ المباني والمقدِّمات المؤدِّية إلى المطلوب، وطرْح المسألة على نحوٍ لا يكونُ فيهِ المتعلِّم والمتلقِّي بحاجةٍ إلَّا إلى أقلِّ عددٍ ممكن من المسائل الفلسفيَّة.

طبْقاً لهذا المقياس، يرى بعضُ الفلاسفة المعاصرين، أنَّ السيِّد الطباطبائي قد بلَغَ الذُّروة والقِمَّة في دليل الصدِّيقين، لأنَّهُ لم يكتَفِ بالتَّقليل من المقدِّمات للوصولِ إلى المطلوب، بل قامَ بحذفِها أيضاً، ولم يستنِد في بلوغِهِ النتيجة إلَّا إلى مسألةٍ فلسفيَّةٍ بديهيةٍ واحِدة تتعلَّق بـ«*واقعية الوجود*»[2].

لا بدَّ من الانتباه أيضاً إلى أنَّ أهمّ ميزات هذا الدَّليل تتمثَّل في عدمِ الاعتماد على مسألةِ بُطلان الدَّوْر والتسلْسُل، أو معرفة المؤثِّر من خلالِ الأثر، ومن المخلوق إلى الخالِق، ومن الممكن إلى الواجب. . .في إثباتِ وجودِ الله. بل هو تحليلٌ للوجودِ نفسِهِ وحقيقةِ الوجود، وبذلكَ نصِلُ إليهِ من ذاتهِ.

بل من خلال هذا الدَّليل، لا يمكن إثباتُ وجودِ الله فحسب، بل وحدانيَّتِهِ، وعِلْمِهِ، وحِكْمتهِ، وسائر صفاتِهِ الكمالية، واتِّحادَها بذاتهِ. وتبَعاً لذلك، يثبُت النَّظْم في الكون بلا

---

(1) المطهري، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مج3، ص330 ـ 336.

(2) د. أحمد بهيشتي، مباحث الإلهيات عند ابن سينا، ص382.

حاجةٍ إلى مبدأ العِلِّية العام أو إثبات بُطلان الدُّوْر والتسلْسُل. وفي الحقيقةِ لا يمكن الوصول إلى المعرفةِ الحقيقية الاستدلالية ـ في رأي فلاسفتنا ـ إلَّا عن طريقِ هذا الدَّليل .

دليلُ الصدِّيقين عند صدْر الدِّين الشِّيرازي:

الشيخ المطهَّري يشرَح دليل الصدِّيقين عند صدْر الدِّين الشِّيرازي قائلاً: بُغْية فهم هذا البرهان ينبغي أنْ نضع نُصْبَ العين مجموعة أُسُس، بعضُها بديهي أو قريبٌ من البداهة، وبعضُها تمَّ إثباتُهُ في مقامٍ آخر:

أ) **أصالةُ الوجود**: أي إنَّ ما لهُ التحقُّق هو حقيقةُ الوجود، والماهيات موجودةٌ بالعرَض والمجاز.

توضيحُ ذلك: إنَّنا ننتزعُ من جميعِ ما نُشاهِدُهُ من الأشياء التي لها وجود وواقعية مفهومينِ متغايرين؛ أحدُهُما مختصٌّ بذلكَ الشَّيء، والآخر مشتركٌ بينَهُ وبينَ غيرهِ من الأشياء. فالإنسانُ مثلاً كشيء لهُ واقعيَّة ووجودٌ خارجي، ينتزعُ ذِهْنَنا منهُ مفهوماً يخُصُّهُ، وهو إنسانيَّتَهُ، وهو مفهومٌ لا يُشارِكهُ فيهِ غيرَهُ، فالإنسانُ وحدَهُ هو الإنسان، أما الشَّجَر والحجَر فليسا بإنسان. والمفهومُ الآخر الذي ينتزِعهُ الذِّهن هو وجودَهُ، الذي يشترِك فيهِ مع غيرهِ، فكما أنَّ الإنسانَ موجودٌ، فكذلكَ الشَّجر والحجَر والجبل والماء وغيرها من الأشياء موجودة أيضاً. المفهومُ الذي يخُصُّ ذلكَ الشَّيء نُطلِق عليه «الماهيَّة»، والمفهومُ المشترك مع غيرهِ نُطلِق عليه «الوجود».

ولا يمكن القول بأنَّ كلا المفهومين المنتزعين: مفهوم *الماهيَّة* ومفهوم *الوجود* اعتباريان. كما لا يمكن القول بأنَّ ليسَ لأيٍّ منهُما أصالة وواقعيَّة. لأنَّ هذا ضربٌ من السَّفْسَطة وإنكار للواقعيَّة، وبُطلان هذا الإنكار بديهي. كما لا يمكن أيضاً القول بأنَّ كلا المفهومين أصيلان ولهما واقعية، إذْ يلزَمُ من ذلكَ أنْ يكونَ لكلِّ موجودٍ خارجي ـ لهُ ماهيَّتُهُ المخصوصة ـ واقعيَّتان، وبُطلان هذا واضحٌ أيضاً.

على ضوءِ ذلك، لا بدَّ أنْ يكون لأحدِ هذينِ المفهومين أصالةٌ وتحقُّقٌ خارجي، بحيث يكون هو منشأ الآثار الواقعيَّة، والمفهوم الآخر اعتباريٌّ منتزعٌ من الأصيل. وهنا وقَعَ الخِلاف بينَ الفلاسفة في القُرونِ المتأخِّرة بشأنِ الأصيل والاعتباري من هذَينِ المفهومين، فهل الأصيل هو الوجود والماهيَّة اعتبارية؟ أو أنَّ الأصيل هو الماهيَّة والوجود اعتباري؟

والصحيح أنَّ الأصالةَ للوجود، لأنَّ الماهيَّة إنْ لم تكُن موجودة فلَنْ يترتَّب عليها أيّ أثر، ولا يُمكِنها أنْ تظهَر، وإنَّما تظهَر بواسطةِ الوجود. بعبارةٍ أُخرى الإنسانُ الموجود لهُ أثرٌ وأصالة، وبمعزَلٍ عن الوجود فلنْ يكونَ لهُ أيّ أثر. فما لهُ أثرٌ بالذَّات والأصيل هو الوجود، والماهيَّة إنَّما تتحقَّق بعرَضِ الوجود، وفي ظلِّ شُعاع نورهِ. وبناءً على ذلك، يكون الوجود موجوداً بالذَّات وحقيقةً، والماهيَّة موجودةٌ بالعرَضِ ومجازاً. وهذا هو معنى «أصالة الوجود واعتباريَّة الماهيَّة»، التي هي أوَّل مقدِّمات دليل الصدِّيقين.

ب) **وحْدَةُ الوجود**: أي إنَّ حقيقةَ الوجود لا تقبَل الكثْرة المتباينة، والاختلاف الذي تقبَلهُ هو تشكيكي (= يأتي على درجات) ورُتْبي (= التقدُّم والتأخُّر فيه بالرُّتبة)، فإمَّا أنْ يكونَ الاختلافُ في الوجودِ مرتبطاً بالشِدَّةِ والضَّعْفِ والكمالِ ونقْصِ الوجود، وإمَّا أنْ يكونَ مرتبطاً بالامتدادِ والاتِّصالِ الذي هو نوعٌ من تشابُكِ الوجودِ والعدَم. وعلى كلِّ حال، فالكثْرةُ المتصوَّرةُ في الوجودِ كثرةٌ هو توأمُ الوحدَة، وهي عين الوحدَة من زاويةٍ من الزَّوايا (وحدةٌ في عينِ الكثرة وكثرةٌ في عينِ الوحدَة).

توضيحُ ذلك: أنَّ الوجودَ الذي لهُ أصالة وواقعيَّة، حقيقةٌ واحدة، لها درجات ومراتِب ومظاهر متنوِّعة؛ فوجودُ الأجسام ووجودُ النَّبات ووجودُ الحيوان ووجودُ الإنسان، وغيرُ ذلك من الموجودات، مراتِب مختلفة ومتفاوتة لحقيقةٍ واحدة. . .يرجِع ما بهِ الاشتراك وما بهِ الامتياز فيها إلى أصْلِ الوجود؛ فكما أنَّها جميعاً تشترِك في أصْلِ الوجود، فإنَّها من ناحيةٍ ثانية لا تمتاز فيما بينَها إلَّا بدرجةٍ ومرتبةِ الوجود. فتجِد وجودَ بعضها شديداً، ووجودَ بعضها الآخر ضعيفاً. وكلُّ مرتبةٍ قويَّةٍ من الوجود تنطوي على المرتبةِ الضَّعيفة وتتجاوَزها. فالوجودُ من قبيل النُّور الذي هو حقيقةٌ واحدَة لها مراتِب مختلفة في الشِدَّةِ والضَّعْف. فخُلاصةُ المقدِّمة الثَّانية لدليلِ الصدِّيقين أنَّ «الوجودَ حقيقةٌ واحِدة ذات مراتِب».

ت) **حقيقةُ الوجود لا تقبَل العدَم**: فالموجودُ من حيثُ هو موجودٌ لا يُعدَم، والمعدومُ من حيثُ هو معدومٌ لا يوجَد. وحقيقةُ عدَم الموجودات عبارة عن محدودِيَّة الوجودات الخاصَّة، لا أنَّ الوجود يقبَل العدَم. وبعبارةٍ أخرى: العدَمُ نسبيٌّ.

توضيحُ ذلك: كاتِب هذهِ السُّطور الذي يعيش في الكويت حاليّاً هو موجودٌ،

وحقيقةُ وجودِهِ لا تقبَل العدَم (وفقاً لمبدأ عدم التناقض)[1]. لكن لأنَّهُ موجودُ الآن، فوجودُهُ محدودٌ من جهاتٍ متعدِّدة، منها المكان والزَّمان. وطالما أنَّ وجودَهُ محدودٌ، فهو غير موجود الآن في أوروبا وأستراليا، وهو غيرُ موجود قبْلَ قرْنَيْن من الزَّمان أو بعدَ قرْنَيْن في الكويت، فعدَمُ وجودِهِ نسبيٌّ، أي بالنسبةِ إلى أوروبا وأستراليا الآن، وبالنسبةِ إلى قرْنَيْن سابقين أو قادِمَيْن في الكويت. لكن رغْمَ وجود كاتب هذه السُّطور هنا الآن، يبقى وجودَهُ تعلُّقياً (كما عرفنا في دليلِ الإمكان الوجودي).

ث) **حقيقةُ الوجود بما هو تساوي الكمال والإطلاق والغِنى والشِّدَّة والفِعْلية والعظمة والجلال والإطلاق والنُّوريَّة:** أما النَّقْص والتقيُّد والفقْر والضَّعْف والإمكان والصِّغَر والمحدوديَّة والتعيُّن فكُلُّها أعدامٌ. والموجودُ من حيثُ اتصافهِ بهذهِ الصِّفات وجودٌ محدودٌ وتوأمٌ مع العدَم. إذاً تنشأ كلُّ تلكَ السِّمات منَ العدَم، وحقيقةُ الوجود تقِف مقابِل العدَم، وما هو من شؤونِ العدَم خارجٌ عن حقيقةِ الوجود، أي إنَّهُ منفيٌّ عن حقيقةِ الوجود ومسلوبٌ منها.

توضيحُ ذلك: كاتِب هذهِ السُّطور عندما يتَّصِف بالنَّقْص والتقيُّد والفقْر والضَّعْف والإمكان والصِّغَر والمحدوديَّة والتعيُّن، فلكونِ وجوده معجونٌ ـ إنْ صحَّ التعبير ـ بالعدَم.

ج) **طرُوُّ العدَم وشؤونه والنَّقْص والضَّعْف والمحدودِيَّة وغيرها ينشأ من المعلوليَّة:** أي إذا كانَ الوجودُ معلولاً، وفي رُتْبةٍ متأخِّرةٍ عن عِلَّتِهِ، فهو في الطَّبْع ذو مرتبة من النَّقْصِ والضَّعْفِ والمحدودِيَّة، لأنَّ المعلولَ عين الرَّبْط والتعلُّق والإضافة بالعِلَّة، ولا يمكن أنْ يكون في مرتبةِ العِلَّة، والمعلولُ كونُهُ مفاضاً عين التأخُّر عن العِلَّةِ وعين النَّقْص والضَّعْف والمحدودِيَّة.

مزيد من الشَّرح: إنَّ حقيقةَ الوجود موجودةٌ، أي إنَّها عين الموجودية، ويستحيل عليها العدَم. ثم إنَّ حقيقةَ الوجود في ذاتِها ـ أي في موجودِيَّتِها وواقعيَّتِها ـ ليست مشروطة بأيِّ شرط وليسَت مقيَّدة بأيِّ قيْد. فالوجودُ بحُكْم كونه وجوداً موجودٌ، وليسَ مرهوناً في وجودِهِ لشيءٍ ما، وليسَ بفَرْضِ وجود شيء آخَر أيضاً. أي إنَّ الوجودَ في ذاتِهِ ليس مشروطاً بشَرْط. ثمَّ إنَّ الكمالَ والعظمةَ والشِّدَّةَ والاستغناء والجلال والكبرياء

---

(1) فمبدأ عدم التناقض يؤكد ـ على ضوء شروط التناقض ـ أنَّ الشيء لا يمكن أنْ يكونَ موجوداً وغير موجود. والشُّروط هي وحدة الموضوع، والمحمول، والزمان، والمكان، والقوة والفعل، والكل والجزء، والشَّرط، والإضافة، ووحدة الحمْل.

والفِعْليَّة والإطلاق ـ هذهِ الصِّفات التي تقِفُ مقابِل النَّقْص والصِّغَر والإمكان والمحدودِيَّة والحاجة ـ تنبعِثُ جميعُها من الوجود، أي ليست هناكَ حقيقة غيرِ الوجود. إذاً فالوجودُ في ذاتِهِ يساوي اللامشروطية بشيءٍ آخر، أي يساوي الوجوب الذّاتي الأزَلي، ويساوي أيضاً الكمال والعظمة والشِّدَّة والفِعْليَّة.

في ضوءِ ما تقدَّم، نستنتجُ أنَّ حقيقةَ الوجود ـ في ذاتِها ومع قطعِ النَّظَر عن أيِّ تعيُّنٍ يلحَقُها من الخارج ـ تساوي الذَّات الأزَليَّة. إذاً أصالةُ الوجود تقودُ عقلَنا بشكلٍ مباشر إلى ذاتِ الحق لا إلى أيِّ شيءٍ آخر. وما سوى الحق لا يتعدَّى أفعاله وآثاره وظهوراته وتجلياته، ومن ثمَّ لا بدَّ من العثور عليهِ بدليلٍ آخر.

بعدَ ذلك، إذا نظَرْنا إلى العالَم نظرةً حسِّية وعِلْميَّة، نجِد أنَّ العالَم يقبَل العدَم. أي إنَّنا نجِد الواقع محدوداً ومشروطاً. فنتعامَل مع وجوداتٍ توجد في موقعٍ، وتُفْقَد في موقعٍ آخر، أو توجد في حينٍ، وتُفْقَد أحياناً أخرى، وهي توأمُ النَّقْص والجُزْئيَّة والإمكانَ والمحدودِيَّة والمشروطية والتَّبَعِيَّة. ومن ثمَّ نضطرُّ إلى القول: «إذاً العالَم ليسَ هو عينُ الواقع الذي لا يقبَل النَّفي، بل يتوفَّر على الواقع بواسطةٍ، وبدونهِ يضحى العالَمُ بلا واقع». أي إنَّنا نحكُمُ بأنَّ العالَمَ ليسَ هو عين حقيقة الوجود، بل العالَمُ ظلٌّ الوجود. إذاً فالعالَمُ أثرٌ، وهو ظهور وتجلٍ، وشأن واسم.

والخلاصةُ أنَّ العقلَ الفلسفي المعتمد على معرفةِ الوجود، انطلاقاً من أنَّ الوجودَ وجودٌ (وهذا اللَّون من المعرفة تنحصِر صلاحيَّتُهُ بالفلسفةِ لا العلوم) يقودُنا قبل كلّ شيء إلى الله، وهو أوَّلُ موجود نتعرَّف عليه. أما القراءات العِلْميَّة والحِسِّية، فتقودُنا إلى الوجوداتِ المحدودة والمقيَّدة والمشروطة والممكنة، التي هي من آثارِهِ وأفعالِهِ وتجلياتِهِ وشؤونِهِ.

وعلى هذا المنوال نكتشِفُ الواجب ونكتشِفُ الممكن أيضاً. على أنَّ الثابت في أبحاثِ الإلهيات أنَّ طريق كشْف الممكن لا ينحصِر فيما تقدَّم، بل يمكن اكتشاف الممكن بواسطةِ الواجب. كما أنَّ اكتشافَ الواجب لا ينحصِر بالطريقِ المتقدِّم، بل يمكن اكتشاف الواجب عن طريقِ الممكن.

إشكال: من الممكن أنْ ينشأ وهمٌ بشأنِ استنتاجنا بأنَّ ما هو موجودٌ ينحصِرُ في ذاتِ الواجب وشؤونِهِ وظهوراتِهِ وتجلِّياتِهِ. فيُقال: إنَّ هذا يستلزم قبول نظريَّة العُرَفاء في نفيِّ العِلِّية والمعلولية أساساً، بل نفي الممكن والإمكان، لأنَّ الفرْضَ هو عدَم وجود شيء في البَيْن سوى ذات الحق وشؤونه وأسمائه.

الجواب: هذا الوهمُ باطلٌ، إذْ ينشأ هذا الوهمُ من عدَم إدراك المفهوم الصَّحيح للعِلّية والمعلولية، فيحسَب أنَّ العِلّية لونٌ من الولادة تُفرَض للعِلّة، فتفرزُ من ذاتِها شيئاً إلى الخارج، وتكون حاجة المعلول إلى العِلَّة نظير حاجة الولَد إلى الأم. لكن دراسات صدْر الدِّين الشِّيرازي العميقة في هذا المجال التي تُمثِّل إنجازاته المهمَّة، والتي يختصُّ بها كأرفع الأفكار الإنسانيَّة، هذهِ الدِّراسات أثبَتَت ـ كما بيَّنا في دليل الإمكان ـ أنَّ المعلولَ عين الحاجة وعين الارتباط والتعلُّق والارتهان بالعِلَّة، فالعلةُ مُقوِّمةٌ لوجودِ المعلول، ومن ثمَّ تكون المعلولية مساوية للظُّهور والشأنيَّة. إذاً لا منافاةَ بين هاتينِ النَّظريَّتين[1].

على ضوءِ ذلك يمكنُنا أنْ نُقرِّر استحالة تصوُّر ثانٍ للوجود. لأنَّ الوجودَ ـ بناءً على ما تقدَّم ـ حقيقةٌ محضةٌ وصِرْفة، لا تقبَل التِّكرار والتَّثنية. فبعد الإقرار بأصالةِ الوجود ووحدَتِهِ، لا يكون هناكَ غير الوجود ليصير جُزْء الوجود أو ينضمّ إليه ويُكثِّره. ولو فُرِضَ وجودٌ ثان، لعادَ إلى تلكَ الحقيقة الواحدة وصِرْف الوجود. ففي الحقيقة لا يمكن افتراض ثاني للوجودِ الصِّرْف.

ويُطلَق «الله» و«واجب الوجود بالذَّات» على الموجودِ الذي ليسَ لوجودِهِ أدنى قيْد أو شرْط أو عِلَّة. فهو وجودٌ واحدٌ أحَد، وحدَتُهُ حقيقيةٌ ومطلقة، وتشمَلُ كلَّ الوجود، فلا تخلو منهُ ذرَّة، ووحدَتُهُ ليسَت وحدَة عدَديَّة ليكون في قبالِهِ موجودٌ أو وجودٌ آخر يمكنُ افتراضُهُ. فهو كلُّ شيء، وفي الوقتِ نفسهِ ليسَ شيئاً خاصّاً، وبحسبِ المصطلح «بسيطُ الحقيقة، كلُّ الأشياء، وليسَ بشيءٍ منها».

هذا الوجودُ اللامتناهي واللامحدود هو ربُّ العالمين. وبما أنَّ حقيقة ذاته وجود وواقعيَّة، لا يتطرَّق إليها الضَّعْفُ والعدَمُ والحدّ، فهو حاوٍ لجميعِ الكمالات قهراً، كالعِلْم والقُدْرة والحِكْمة وغير ذلك.

دليلُ الصدِّيقين عند السيِّد الطباطبائي:

يُوضِّح السيِّد الطباطبائي هذا الدَّليل على النَّحو التَّالي: إنَّ واقعيَّة الوجود ـ التي ليسَ لدينا أيّ شك في ثُبوتِها ـ لا تقبَل النَّفي إطلاقاً، ولا يُحمَل عليها العدَم. وبعبارةٍ أخرى: واقعيَّة الوجود بدون أيّ قيْد وشرْط هي واقعيَّة الوجود، ولا تصير لاواقعية بدون

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق مرتضى مطهري، ج3، ص330 ـ 340. انظر أيضاً: المنتظري، من المبدأ إلى المعاد، ص38 ـ 40.

قَيْد وشرط. وحيثُ إنَّ العالَمَ عابرٌ، وكلّ جزء من أجزائهِ يقبل النَّفي، فهو ليسَ عين تلكَ الواقعيَّة التي لا تقبل النَّفي. بل كلُّ جزءٍ من أجزائهِ يتوفَّر على الوجود بواسطةِ تلكَ الواقعيَّة، وبدونها لا يحصَل على أيّ نصيب من الوجود.

على أنَّنا لا نعني بذلِكَ وحدة الواقعيَّة مع الأشياء، أو حلولها ونفوذها فيها، أو أنَّ بعض الواقعيَّة ينفصِل ويتَّصِل بالأشياء. بل نعني أنَّها نظير النُّور الذي تُضيءُ بهِ الأجسام المُظْلِمة، وتظلَمُّ بدونهِ. وفي نفسِ الوقت لا يخلو مثالُ النُّور هذا عن القُصُورِ في بيانِ المقصود[1].

بعبارةٍ أخرى: إنَّهُ ذاته عين الواقعيَّة، والعالَم وأجزائه يُصبِح واقعيّاً بهِ، وبدونهِ يُصبحُ عدَماً وفراغاً[2].

تعليق: دليلُ الصدِّيقين عند السيِّد الطباطبائي، بالبيانِ والتَّوضيح الذي قدَّمَهُ ـ في نظرِ أكثر المشتغلين في الفلسفة الإسلامية ـ أكثرُ تسديداً واختصاراً، لأنَّهُ لم يستدل على واجبِ الوجود إلَّا عن طريقِ واجب الوجود نفسه، من دون الحاجة إلى أيّ مبنى فلسفي. ومن خلالِ تقييم بعض فلاسفتنا لهذه الصِّياغة، سجَّلوا لصالحِهِ الامتيازات التَّالية:

1) إثبات واجب الوجود لا يترتَّب على أيّ مسألة من مسائلِ الفلسفة، بل هو أوَّل مسألة فلسفيَّة.

2) الواقعيَّة الصِّرْفة غير القابلة لعدَم الواقعيَّة، إنَّما هي واجب الوجود، وأيضاً واحِدَة ومنحصِرة في فرْد.

3) طبقاً لهذا التَّوضيح، فإنَّ أصل وجود الواجب، أمرٌ بديهيٌّ وليسَ نظريّاً.

4) كلامُ السيِّد الطباطبائي ينْسَجِم مع ظاهرِ القرآن الكريم والسُّنة الشريفة.

5) ليسَت المسألة أنَّ الواقعيَّة الصِّرْفة لا تقبَل عدَم الواقعيَّة بلحاظِ ذاتها فحسب، بل هي بحسبِ أوصافها الكماليَّة أيضاً لا تقبل النُّقْصان والفُقْدان اللَّذين يرجعان إلى شيءٍ من عدَم الواقعيَّة.

6) طبقاً لكلامِ السيِّد الطباطبائي، فإنَّ الواقعيَّة الصِّرْفة، هي المسلَك والمقْصَد معاً،

---

(1) لأنه يفترض أن للأجسام وجوداً، وأن النور هو الذي يظهرها. في حين لا وجود للأشياء بدون الله، فهو موجدها، وهو مظهرها.

(2) محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج3، ص330 ـ 343.

بحيث إنَّ الحدّ الأوسط في هذا الدَّليل هو حقيقة الوجود التي تُفضي بنا إلى ذاتِ الواجب. في حين أنَّ الأدِلَّة الأخرى ـ التي يُستفادُ فيها من النَّظْم والاهتداء والحُدُوث والحركة والإمكان ـ إنَّما تُفضي بنا إلى أسماءِ الواجب وأفعالِهِ[1].

دليلُ الصدِّيقين عند الشَّيخ مكارم الشِّيرازي:

يُقدِّم الشَّيخ مكارم الشِّيرازي هذا الدَّليل على النَّحو التالي: إنَّ حقيقة الوجود هي العينيَّة في الخارج؛ وبتعبيرٍ آخر هي الواقعيَّة وعدم قبول العدَم، لأنَّ كلَّ شيء لا يتقبَّل ضدَّهُ، وبما أنَّ العدَم ضِدّ الوجود، فحقيقةُ الوجود ـ إذاً ـ ترفُض العدَم. ومن هنا نستنتج أنَّ الوجودَ ذاتاً هو واجب الوجود، أي أزلي أبدي. وبتعبيرٍ آخر إنَّ التدبُّر في حقيقةِ الوجود يبيِّن لنا أنَّ العدَم لا ينفَذ إليهِ أبداً، وكلُّ ما لا يطالُهُ العدَم فإنَّهُ واجب الوجود.

إشكال: كلُّ موجود ـ وفق هذا الاستدلال ـ يجب أنْ يكون واجب الوجود، لأنَّ هذا الاستدلال يجري في كلِّ مورد، في حين أنَّ الممكنات حادِثة، وليست أزلِيَّة، ولا أبدِيَّة، ولا واجبة الوجود.

الجواب: الوجوداتُ الممكنة ليست وجوداتٌ أصيلة، بل هي وجوداتٌ محدودة، ومصحوبة بالعدَم. وهذا العدَم ناشئٌ من محدوديَّتِها. وما يُقال «إنَّ الوجودات الممكنة تتركَّبُ من شيئين»، فإنَّهُ يعني أنَّ الوجودات الممكنة فيها نوعٌ من العدَم، بسببِ محدوديَّتها. وعليهِ فإنَّ الوجودَ الممكن ليسَ وجوداً أصيلاً وحقيقيّاً، لأنَّ حقيقة الوجود هي عين الواقعيَّة، ولا سبيل لأيِّ قيدٍ أو شرْطٍ ونُقصانٍ إليها، ولهذا يكون الوجود الأصيل واجب الوجود حتماً[2].

دليلُ الصدِّيقين عند السيِّد كاظم الحائري:

السيِّد كاظم الحائري[3] (1938ـ . . .) يقول: سُمِّي هذا الدَّليل بـ«برهان الصدِّيقين» لأنَّهُ خال من الاستدلال بغيرِ واجب الوجود عليه، انطلاقاً من بُطلان الدُّور والتسلْسُل، بل هو استدلالٌ بنفسهِ عليه. وهذا مبتنٍ على أصالةِ الوجود وتحليلِ الوجود إلى وجودٍ ذاتيٍّ مستقِل ووجودٍ ربِطيٍّ تعلُّقي، وأنَّ الأوَّل هو الواجب والثاني هو الممكن.

وعندئذٍ نقول: إنَّنا تارةً لا نؤمنُ بوجودٍ أصلاً، ونذهَب إلى رأيِّ السُّوفسطائيين.

---

(1) د. أحمد بهيشتي، مباحث الإلهيات عند ابن سينا، ص383 ـ 384،

(2) مكارم الشيرازي، نفحات القرآن، ج3، ص87 ـ 89.

(3) من مراجع الإمامية البارزين، من أشهر تلامذة المرجع المفكر والفيلسوف السيد محمد باقر الصدر.

وحينئذٍ لا معنى للوصولِ إلى واجبِ الوجود. وتارةً أُخرى نَنطلقُ مما هو واضحٌ لدينا من تحقُّقِ أصل الوجود، خِلافاً لأهلِ السَّفْسَطة؛ وذلك إمّا على أساسِ البداهة[1] أو على أساسِ حساب الاحتمالات[2]. وعندئذٍ نقول: إنَّ هذا الوجود إما هو واقعٌ وعينيٌّ بذاتِهِ وبالاستقلال، أو هو عينُ الرَّبْط والتعلُّق الذي لا يستغني عن الوجودِ المستقل، لا لاستحالةِ الدُّور والتسلْسُل، بل لأنَّ الفقيرَ لا يُغني الفقير، وما ليسَ لهُ وجودٌ ذاتي لا يُعطي وجوداً ربْطيّاً وتعلُّقيّاً. فعلى كلا الحالين يثْبُت الوجود الذّاتي الذي يكون بذاتِهِ طارداً لنقيضِهِ، وهو العدَم، فهو واجب الوجود.

وهذا المقدار من البيان يكفي لإثباتِ المقصود، إنْ كان المقصود مجرَّد إثبات واجب الوجود.

لكن لو قُصِدَ ـ بالإضافةِ لإثباتِ واجب الوجود ـ نفي كون المادَّة واجبة الوجود، فيُضافُ إلى ما مضى أنَّ الوجودَ الذّاتي الذي يطرُدُ العدَم يطرُدُ لا محالة كلَّ حدٍّ من الحدود؛ لأنَّ الحدودَ إنَّما تكون بلحاظِ ما يُقابل الوجود من العدَم. فإحساسُنا في كلِّ مادَّة بمحدوديَّتِها يُبْطِل عندَنا كونها واجبة الوجود[3].

دليلُ الصدِّيقين ببيانٍ جديد:

سأحاول شرَح هذا الدَّليل ببيانٍ يبدو لي أقرب للفهم. يقومُ هذا البيان على أساسِ تحليل اعتبارات الوجود، وتنبيه الوجدان لإدراكنا البديهي لاعتباراتِهِ. لكن قبل تحليل اعتبارات الوجود، دعونا نتدرَّب على تحليلِ الأشياء إلى اعتباراتٍ ثلاثة:

أولاً: خُذْ مثلاً شخصاً مثل زيد الذي يقف أمامَكَ الآن، فتارةً تتصوَّر زيداً بشرْطِ أنَّهُ مرتدياً ملابِسَهُ، وتارةً ثانية تتصوَّر زيداً بشرْطِ كونه عُرْياناً غير مرتدٍ لملابسِهِ، وتارة ثالثة تتصوَّر زيداً بقطعِ النَّظَر عن كونهِ مرتدياً ملابِسَهُ أو كونهِ عُرْياناً.

التصوُّر الأوَّل يُقالُ له «زيدٌ بشرْطِ شيء»، والشَّرْطُ هو كونُهُ مرتدياً ملابِسَهُ. والتصوُّر الثَّاني يُقالُ له «زيدٌ بشرْطِ لا»، والشَّرْطُ هو عدَمُ كونهِ مرتدياً ملابِسَهُ وكونه عُرْياناً. والتصوُّر الثَّالث يُقالُ له «زيدٌ لا بشَرْط»، وهو تصوُّر غير مُقيَّد بشرطِ ارتداء

(1) كما ذهب الفيلسوف السيد محمد حسين الطباطبائي.

(2) كما ذهب الفيلسوف السيد محمد باقر الصدر.

(3) كاظم الحائري، أصول الدين، ص43 ـ 44.

الملابس أو عدم ارتداءها. التصوُّر الأوَّل هو تصورٌ مُقيَّد بشيء، والتصوُّر الثَّاني هو تصوُّرٌ مُقيَّدٌ بالعدَم، والتصوُّر الثَّالث هو تصوُّرٌ مع عدَمِ القيْد.

خُذْ مثالاً آخر (لاعتباراتِ الماهية أيضاً)، *الدَّجاجة البيضاء* التي تراها الآن أمامَك. تارةً تتصوَّر الدَّجاجة البيضاء، أي الدَّجاجة المُقيَّدة والمشروطة بالبياض. وتارةً ثانية تتصوَّر الدَّجاجة اللابيضاء، أي دجاجة أخرى مُقيَّدة ومشروطة بعدَمِ البياض. وتارةً ثالثة تتصوَّر الدَّجاجة ـ بحدِّ ذاتِها ـ بقطعِ النَّظَر عن كونِها بيضاء أو غير بيضاء، وبالتالي هذا التصوُّر للدَّجاجةِ غير مُقيَّد أو مشروط بلونٍ من الألوان.

ثانياً: لننتقل إلى الوجود، لنُحلِّلهُ بنفس الطريقة، ونتعرَّف على اعتباراتِهِ الثلاثة، فنقول: تارةً يكون الوجود بشرطِ شيء، وتارةً ثانية يكون الوجود بشرطِ لا، وتارةً ثالثة يكون الوجود لا بشرط.

للتوضيح أكثر: إذا أشَرْتُ إلى شجرةٍ معيَّنةٍ أمامي، وقُلْتُ «هذا وجودٌ بشرْطِ شيء»، فهذا يعني أنَّهُ وجودٌ بشرْطِ أنَّهُ في مكانٍ معيَّن، وزمانٍ معيَّن، وحجمٍ وطولٍ وسُمْكٍ ووَزْنٍ معيَّن، ومُكوَّن من عناصِر معيَّنة، ووجودُهُ يعتمد على، ومشروطٌ بـ: وجود الأوكسجين والماء والتُّربة والضَّوء. . .إلخ.

وهذا النَّحو من الوجود هو وجودٌ متناه ومحدود ومُقيَّد.

وتارةً ثانية إذا أرَدْتُ أنْ أتحدَّث عن الوجودِ عموماً لكن مع استثناءِ هذهِ الشَّجرة التي أراها أمامي، فأقول «أنا أتحدَّث عن وجودٍ بشرطِ لا»، فهذا يعني أنِّي أتحدَّث عن الوجود الفسيح لكن بشرطِ استثناء أشياء أو موجودات معيَّنة منهُ، كالشَّجَرة التي أمامي مثلاً. فهنا صحيحٌ أنِّي أتحدَّث عن الوجود، لكن وجود مُقيَّد بعدَمِ هذهِ الشَّجَرة.

ويمكن أنْ أتوسَّع في «الوجود بشرطِ لا» بنحوٍ كبير جدّاً، فأتحدَّث عن وجودٍ مقيَّدٍ بعدَم هذهِ الشَّجرة، وهذا الحصان، وهذا الجدار، وهذا الإنسان. . .إلخ. فأحتَفِظ بالوجودِ الواسع جدّاً، وأحْذِف منْهُ كل الموجودات المحدودة.

وهذا النَّحو من الوجود يبدو للوهلةِ الأولى أنَّهُ وجود لامتناه. لكن إذا دقَّقْتُ قليلاً، فسُرعان ما سأكتَشِفُ أنَّهُ *لامتناه مُزيَّف*؛ لأنَّهُ يتناهي عند هذا الشَّرْط، وعند قيْد عدَم هذا الشَّيء وعدم ذاك. . .فهذا النَّحو من الوجودِ ـ إذاً ـ متناه ومحدود ومُقيَّد أيضاً، كالنَّحو الأول، غاية الأمر أنَّ سعة دائرة هذا الوجود أكبر بكثير.

وتارةً ثالثة إذا أرَدْتُ أنْ أتحدَّث عن الوجودِ بحدِّ ذاتِهِ، بقطعِ النَّظر عن وجودِ

أشياء معيَّنة أو عدَمِ وجودها، فأقول «أنا أتحدَّث عن وجودٍ لا بشرط»، فهذا يعني أنّي أتحدَّث عن الوجودِ عموماً دون أي شرط. هنا الوجود عام دون أيّ قيْد، سواء هذهِ الشَّجرة أو غيرها من الموجودات. والوجودُ بهذا المعنى لا يعتمد على أيِّ أمرٍ آخر، بخلافِ الشَّجرة التي كانَ وجودُها يعتمد على، ومشروطٌ بـ: وجود الأوكسجين والماء والتُّربة والضَّوء...إلخ.

هذا النَّحو من الوجود هو لامتناهٍ حقيقي، لأنَّهُ يستبطن كل الوجودات، بل جميعُها قطرة في بحرِ وجوده الذي لا نهايةَ له، ولا يمكن افتراض ثانٍ لهُ على الإطلاق.

وهنا أتساءَل: من البديهي أنَّ هناكَ حقيقة موجودة فيما وراء الذِّهن[1]، بخلافِ السُّفسطائيِّين الذين اعتبروا الوجود مجرَّد خيال. لكن وجودي أنا وأنتَ ووجود الأشياء المادِّية الأخرى من حولِنا هو وجودٌ بشرطِ شيء. إذاً هذهِ الوجودات تختلِف عن حقيقةِ الوجود، لأنَّها توأمُ المحدودية والنَّقْص والتقيُّد. وواقعيَّة هذهِ الوجودات المحدودة مرتهنة ومتَّكئة على واقعيَّة الوجود اللامتناهي. وبالتالي حقيقة الوجود هو مصدَر وعِلَّة هذهِ الوجودات المقيَّدة والمشروطة.

الآن ماذا عن الله؟

بالتأكيد لا يمكن أنْ يكون الله *وجوداً بشرطِ شيء*، لأنَّا قُلنا إنَّ هذا النَّحو من الوجود زاخرٌ بالقيودِ والشُّروطِ والنَّواقصِ والأعدام. فهو وجودٌ متناهٍ. وتعالى الله أنْ يكون مُقيَّداً بأيِّ شيءٍ كالزَّمان أو المكان أو أيِّ قيدٍ من القيود. وحاشاهُ أنْ يكون وجودَهُ معتمداً على، أو مشروط بـ: وجود أيِّ شيء آخر[2].

إذاً يدورُ الأمر بين أنْ يكون *وجوداً بشرْطِ لا*، أو *وجوداً لا بشرط*.

لا يمكن أيضاً أنْ يكون وجود الله مُقيَّد وطارد لهذا الكون، أو لوجوداتِنا، أو لأيِّ

---

(1) إنْ لم يثبت الواقع الخارجي بالبداهة، فمن الممكن أنْ يثبت بحساب الاحتمالات، كما بيَّن السيد الصدر في **الأسس المنطقية للاستقراء**، في القسم الرابع: المعرفة البشرية في ضوء المذهب الذاتي، تحت عنوان «معرفتنا بالواقع الموضوعي للعالم استقرائية».

(2) والحقيقة أنَّ عبدة الأصنام والأوثان تشبثوا بوجود بشرط شيء، وهذا الوجود هو الصنم أو الوثن، المليء بالقيود والشروط والنواقص والأعدام... فهو مشروط بالمكان الذي يحتاج إليه، والمواد المكون منها، وبقاؤه مشروط بتماسك تلك المواد، ومقيد بالهيئة التي شكل عليها، وهو مع ذلك لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عن عابديه شيئاً.

شيء أو موجود، لأنَّهُ تحديدٌ لله، وتعالى أنْ يُحدَّ بقيْدٍ أو حدٍّ، أو يتناهى عند مخلوق من مخلوقاتِهِ. وبالتالي لا يمكن أنْ يكون وجوداً بشرْط لا[1].

إذاً اللهُ، هو حقيقة *الوجود لا بشرط*[2]، لأنَّهُ لامتناهٍ حقيقي، من حيثُ الزَّمان والمكان. . .ومطلقٌ من أيِّ قيْدٍ أو حدٍّ يمكن افتراضُهُ. . .وهذا اللامتناهي بحق يُساوي الكمال والإطلاق والغِنى والشِّدَّة والفِعْليَّة والعظمة والجلال والنُّوريَّة. والحقيقة أنَّا بمجرَّد أنْ نعي *الوجود لا بشرط*، سننفتح على الفور على الله.

ولتقريبِ الفكرة يمكن تشبيه *الوجود بشرْطِ شيء* بدائرةٍ صغيرة جدّاً جدّاً، وتشبيه *الوجود بشرْط لا* بدائرةٍ كبيرة جدّاً جدّاً لكن تقف بجانبِ الدَّائرة الصَّغيرة الأولى. . .في حين أنَّ *الوجود بشرط لا* هو دائرة لا نهايةَ لقُطْرها وحدودِها! محيطةٌ بكلِّ الدوائر مهما كبُرَت واتَّسَعَت. . .وهو أمرٌ ـ بالتأكيد ـ يصعُب تصوُّرَهُ، لكن هذا هو الواقع الذي نحنُ قطرةٌ في بحرِهِ المحيط.

ونحنُ هنا لم نستعِن في مقامِ الاستدلال على وجودِ الله بحدٍّ أوسط، بل استعنَّا على ذلك بتأمُّل وتحليل حقيقة الوجود، الذي نستشعِرُهُ بوجدانِنا. وإدراكُ هذا الاعتبار من الوجودِ يكفي لمعرفةِ الله؛ لأنَّ *الوجود بشرْطِ شيء* هو في الواقع يعتمد على *الوجود لا بشرْط*، وهو مجرَّد تحديد وتقييد للوجود. فـ«*الوجود بشرْط شيء*»، من حيثُ كونه وجوداً[3]، هو غير منفصل عن *الوجود لا بشرْط*. لكن من حيثُ كونه مشروطاً بشيء[4]، صارَ شيئاً آخرَ غير *الوجود لا بشرط*، لأنَّ *الوجود لا بشرط* لا يَحُدُّه قيدٌ أو شرْط[5].

---

(1) والحقيقة أنَّ أكثر الناس يتصوَّرون الله على هذا النحو، فهم عندما يقفون بين يدي الله في الصلاة مثلاً، يتصورون أنهم بإزاء شيء، ويظنون أنَّهم أمام ملك كملوك الدنيا. . .ولسان حالهم دائماً «أين التراب ورب الأرباب»، وكأنَّ رب الأرباب شيء والعالم شيءٌ آخر، أو رب الأرباب شيء وهم شيءٌ آخر. ولا يلتفتون إلى أنَّ الله بكلِّ شيء محيط.

(2) كتب السيد مصطفى الخميني: «الله سبحانه هو الوجود لا بشرط المقسمي، وليس الوجود لا بشرط القسمي، لأنَّ الثاني مجرد قسم، وقسيم للوجود بشرط شيء والوجود لا بشرط. . . وهذه كلها اعتبارات ماهوية تصورية. . . نحن نتحدث عن حقيقة الوجود، فلا بدَّ أن تكون لا بشرط مقسمي. . . فانتبه». انظر: مصطفى الخميني، تفسير القرآن الكريم، ج1، ص103 ـ 104. انظر أيضاً: مصطفى الخميني، **تعليقات على الحكمة المتعالية**، ص620.

(3) وليس من حيث انطوائه على أعدام، وليس من حيث افتقاده للصِّفات الكمالية.

(4) أي من حيث انطوائه على أعدام، و من حيث افتقاده للصِّفات الكمالية.

(5) انظر: صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء الثاني من السفر الأول، مج2، ص309 ـ 311.

إذاً نصل إلى نتيجةٍ بالغة الأهمية، هي أنَّهُ لا يوجد مخلوقٌ من المخلوقات، وجودُهُ في قِبال وعَرْض وجودِ الله، بل كلُّها مظاهر وتجلِّيات للوجودِ اللامتناهي. بعبارةٍ أخرى إنْ كانت الموجودات تقِف بإزاء بعضها البعض، فلا شيءَ من الموجودات يقف بإزاءِ الله، لأنَّ كلّ الموجودات هي امتدادٌ لوجودِهِ. فإنْ رأيتَ أيَّ مخلوقٍ من زاوية الوجود، رأيتَ الكمالَ والغنى والعظمة والجلال والنُّورية، فصارَ هو بذاتِهِ آية على الله، بل وجودُهُ غير منفصل عن اللهِ. وإنْ رأيتَهُ من زاويةِ محدودِيَّتهِ وماهيَّتِهِ المقيَّدة، رأيتَ النَّقْصَ والتقيُّد والفَقْرَ والضَّعْفَ والإمكان والصِّغَر والمحدوديَّة، فصارَ من هذهِ الناحية مضمحلٌّ وفانٍ وهالِك وعدَم[1].

مقارنة دليلُ الصدِّيقين بالدَّليل الوجودي عند أنْسلِم:

فلاسفة أوروبا طرحوا منذُ القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) دليلاً مشهوراً لإثباتِ وجود الله، وهو الدَّليلُ المعروف بـ *الدَّليلِ الوجودي* (= الأنطولوجي)[2]. ابتكرَهُ الإيطالي القديس أنسِلم[3] (1033 ـ 1109)، الذي يُعَدُّ أحد أعلام الدِّين المسيحي. وأيَّدَ هذا الدَّليل فلاسفة كثيرون، كالفرنسي ديكارت[4] (1596 ـ 1650) والهولندي سبينوزا[5] (1632 ـ 1677) والفرنسي ليبنتز[6] (1646 ـ 1716) بأساليبِ وصيغٍ مختلفة، لكن الألماني كانط انتقدَ هذا الدَّليل، في كتابهِ *نقد العقل المحض*، وعدَّهُ دليلاً غير سليم (سوف أعرض نقد كانط في الفصل الثالث من الباب الثاني).

قد يشتبِهُ أمر دليل أنْسِلم بدليلِ الصدِّيقين، ويُتَوهَّم أنَّ دليل الصدِّيقين لصدْر الدِّين

---

(1) هذا البيان لدليل الصديقين مستوحى من تحليل اعتبارات الوجود، وهو تحليل شائع عند فلاسفتنا (وعلماء أصول الفقه أيضاً إلا أنهم يتحدثون عن اعتبارات الماهية لا الوجود)، كما أنك تجد ما يقرب منه في تحليلات الفيلسوف الألماني هيجل، عندما تحدث عن المتناهي، واللا متناهي الفاسد أو الكاذب، واللامتناهي الحقيقي. انظر مثلاً: والتر ستيس، **فلسفة هيجل: المنطق وفلسفة الطبيعة**، ص152 ـ 158.

(2) عرض القديس أنسلم هذا الدليل في كتابه المناجاة ***Proslogion*** في الفصل الثاني والرابع، في رده على المعاصرين له من النقاد. وهناك من يرد هذا الدليل إلى القديس أوغسطين من القرن الرابع الميلادي، بل هناك من يرده إلى أفلاطون في محاورة فيدون من القرن الرابع قبل الميلاد.

(3) St. Anselm.

(4) R. Descartes.

(5) B. Spinoza.

(6) G. Leibniz.

الشِّيرازي هو ذاتُهُ الدَّليل الوجودي لأنْسِلم. وحتى نُقارن بشكلٍ عام بين نسق الفكر الفلسفي الإسلامي، ونسق الفكر الفلسفي المسيحي، لا بدَّ من تلخيص دليل أنْسِلم.

• **دليل أنْسِلم**[1]:

مفادُ الدَّليل هو التالي: لدى كلّ إنسان فكرة عن «موجود لا يمكن أنْ يُتصوَّر موجوداً أكمَلَ منه». هذه حقيقة إيمانية يُقدِّمُها لنا الإيمان ويجعلُنا نؤمن بها. ولكن يبقى علينا بعدَ ذلك أنْ نُثبت أنَّ هذه الفكرة الموجودة في الذِّهن موجودةٌ أيضاً في الخارج. فقد وردَ في *المزامير* أنَّ «الجاهلُ قالَ في قلبِهِ ليسَ إلهٌ»[2]. وحينما نقول لإنسان: «الكائن الذي لا يمكن أنْ يُتصوَّرَ أكبرَ منه»، نجده يفهم هذا الكلام ويعقله. ومعنى هذا أنَّ مثل هذا الكائن موجودٌ على الأقل في الذِّهن إنْ لم يكن موجوداً في الخارج، وقد يمكن أنْ نتصوَّره موجوداً في الذِّهن فحسبَ دون أنْ نتصوَّره موجوداً في الخارج كذلك. وذلك مثل الفنَّان الذي يتصوَّر في ذهنه أولاً اللَّوحة التي سيرسِمُها، وفي أثناء تصوُّرِهِ لها، يعلم أنَّها موجودةٌ في ذهنِهِ فقط، دون أنْ تكون موجودةً في الخارج. ولكن إذا حقَّقها في الخارج فهو يعلم لها وجودين: وجوداً ذهنيّاً وآخر خارجيّاً. فإنْ قُلنا عن كائنٍ إنَّه موجودٌ في الخارج إلى جانبِ وجوده في الذِّهن، فإنَّ هذا القول يُضيفُ إلى الكائنِ صفة كمال أكبر. فإذا نظرنا إلى الفكرة التي في ذهننا عن الكائن الذي لا يمكن أنْ يُتصوَّر أكبرَ منه، وجدنا أنَّنا إذا قُلنا إنَّه موجودٌ في الذِّهن فحسب، لكانَ هذا الكائن أقلّ كمالاً من كائنٍ آخر موجودٌ في الذِّهنِ وموجودٌ في الخارج. ومعنى هذا وجودُ كائن أكمل من أكبر كائن يمكن أنْ يُتصوَّر. وهذا خُلْفٌ. إذاً فالكائن الذي لا يُمكن أنْ يُتصوَّر أكمل منه لا بدَّ أنْ يوجد في الخارج أيضاً. وهذه الفكرة التي لدينا عن أكبر كائن يمكن أنْ يُتصوَّر هي حقيقة مطابقة لموجود حقيقي هو الله. وعن هذا الطريق نستطيع أنْ نقول إنَّ الله موجود.

• **نقد الرَّاهب جونيلون:**

نشر جونيلون[3] رسالة أسماها *الدِّفاع عن الأحمق*[4] اعترضَ فيها على أنْسِلم باعتراضين:

---

(1) Anselm's Argument.

(2) الكتاب المقدس، مزمور 14، فقرة 1، أيضاً المزمور 53، فقرة 1.

(3) Gaunilon.

(4) ***In Behalf of the Fool.***

الاعتراض الأول: أنّنا حين نتحدَّث عن الموجودات نقصد أشياء معينة رأيناها أو أشياء أخرى نتصوَّرها على مثالها. أما الله، فليس موضوع إدراك مباشراً، وليس مندرجاً في أنواعنا وأجناسنا حتى نُكوِّن عنه تصوُّر بالمشابهة. فكيف نتَّخذ تعريف اسم «الله» دليلاً على وجودِهِ؟

الاعتراض الثاني: ليس كلُّ ما يمكن أنْ يتصوَّره الذِّهن بموجودٍ حقيقة، وإلّا لما أمكن الخطأ. فنحنُ نتصوَّر كثيراً من الأشياء التي لا توجد ولا يمكن أنْ توجد. ولا يكفي تصوُّر الماهية لكي يثْبُت الوجود. وما مثل من يسير على هذا النَّحو إلّا كمثل من يتخيَّل وجود جُزُر سعيدة في المحيط فيها كلُّ أنواع النعيم، فيشُدُّ رحالَهُ إليها ما دام قد تصوَّرها. وهذا واضح البطلان. فالوجودُ شيءٌ والماهية شيءٌ آخر؛ فالماهية تصوُّر، وهو لا صلة له بالخارج إذا نُظِرَ إليه في ذاته.

• رد أنْسِلم:

ردَّ أنْسِلم على اعتراضات جونيلون فقال: ما عليك إلّا أنْ ترجع إلى وجدانِكَ، فتلاحظ في نفسِكَ أنَّك تعقل الله على أنَّه الموجود الذي لا يُتصوَّر أكملَ منه. حقّاً إنَّ ليس كلُّ ما يمكن أنْ يُتصوَّر يوجد بالفعل. فليس الوجود عينُ الماهية في كلِّ الأحوال. ولكن الوجود عينُ الماهية في حالةٍ واحدة، وهي حالة الله أو الكائن الذي لا يمكن أنْ يُتصوَّر أكبر منه[1].

بعبارة أخرى؛ هناك فارقٌ بين *أكمل الأشياء الموجودة* و*الموجود الذي لا يُتصوَّر أكمل منه*: ذلك الفارق هو أنَّ *أكمل الأشياء الموجودة* موجودٌ نسبي، ومن ثَمَّ مفتقرٌ لشيءٍ آخر كي يوجد. في حين أنَّ *الموجود الذي لا يُتصوَّر أكمل منه* مطلق. ولذا كان موضوع الدَّليل وواسطته في آنٍ واحد. فالجُزُر السعيدة لا تتضمَّن ضرورة ذاتية للوجود، ولكن الانتقال من الوجودِ في الفكر إلى الوجودِ في الواقع ممكن، بل ضروري في حالةٍ واحدة، هي حالة الموجود الذي لا يُتصوَّر أكمل منه. فكلُّ شيءٍ يمكن تصوُّره قد لا يكونُ موجوداً في الواقع، ما خلا الله[2].

وبالتالي الرأي الحق عند أنْسِلم هو أنَّ فكرةَ الله مشتركة بين المؤمن وغير المؤمن،

---

(1) عبد الرحمن بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**، ص71 ـ 73.

(2) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**، ص87 ـ 89.

لأنَّها مغروسة في الإنسان بالإلهام. وفي هذه الحالة لا يكونُ الدَّليلُ برهاناً بالمعنى المنطقي، بل مجرَّد تفسير اسم «الله».

• مقارنة دليل الصدِّيقين بدليل أنْسِلم:

للمقارنة بين الدَّليلين، دعوني أسير مع الشيخ المطهَّري، ثمَّ أعلق لاحقاً.

يرى الشيخ المطهَّري أنَّ المرتكز الأساسي في دليل أنْسِلم، هو أنَّ وجود هذا الكائن (وجود الله هنا) يُستنتج من التصوُّر. وهذا الدَّليل ـ من زاويةٍ صُوريَّة ـ يعتبر من صَنْفِ دليلِ الخُلْف المعروف في المنطق. وبغضِّ النظَر عن نقطةِ الضَّعْف الأساسية في هذا الدَّليل، التي هي نفس ما يُسموُّنه المرتكز الأساس لهذا الدَّليل (= استنتاج وجود كائن من مجرَّد تصوُّره)، سوف نأتي على تحليلِ هذا الدَّليل من زاويةِ تطابُقِهِ مع دليلِ الخُلْف.

دليلُ الخُلْف استدلالٌ على المطلوبِ بطريقٍ غير مباشر، أي عن طريقِ إبطال نقيض المطلوب، وحيثُ إنَّ ارتفاع النقيضين محال، إذاً فذات المطلوب حق. ومن هنا فامتناع ارتفاع النقيضين أحد الأُسس لدليلِ الخُلْف.

والمطلوب إثباتُهُ في هذا الدَّليل يمكن طرحُهُ على نحوين؛ أحدُهُما أنْ يكون المطلوب هو نفس تصوُّر الذات الأعلى والأعظم، وعندئذٍ تكون صورة البرهان كالتالي:

«إنَّنا نتصوَّر ذاتاً أعظم، نتصوَّر الوجود الكامل، وما نتصوَّرهُ يجب أنْ يكون له وجود، إذ لو لم يكُن له وجود لما كُنَّا قد تصوَّرناه، إذاً لتصوُّر الذات الأعظم وجود».

إذا طرَحْنا الدَّليل على هذا النَّحو تكون الملازمة خاطئة، أي لا يلزَم من عدَمِ وجود الذَّات الأعظم والأكمل عدَم تصوُّرنا لها، وأنَّ تصوُّرنا للذات الأعظم والأكملَ ليسَ وجوداً خارجيّاً للذَّات الأعظم والأكمل. ومن هُنا لا يلزَم من هذهِ النَّاحية خُلْف؛ فالذَّات الأعظم سواء أكانَ لها وجود، أم لم يكُن، فإنَّ تصوُّرنا للذَّات الأعظم هو تصوُّرنا للذَّات الأعظم. إذاً لا يمكن أنْ نستنتج من مجرَّد تصوُّر الذَّات الأعظم الوجود الخارجي لتلكَ الذَّات. وهذا يعني أنَّهُ لا *يُستنتج الكائن من التصوُّر*.

النحو الآخر الذي يمكن أنْ يُطرَح من خلالِهِ المطلوب في هذا الدَّليل، هو واقعية الذات الأعظم، وعندئذٍ يلزَمُنا أنْ نأخُذ بعينِ الاعتبار الذَّات الأعظم في الخارج، فنقول:

«إنَّ الذَّات الأعظم يلزَم أنْ تكون موجودة في الخارج أيضاً، وإلَّا لَمَا كانت ذاتاً

أعظم، لأنَّ الذَّات الأعظم الموجودة سوفَ تكون أعظم من هذهِ الذَّات المفروض أنَّها أعظم. وبالتَّالي الذَّات المفروض أنَّها أعظم سوفَ لنْ تكون ذاتاً أعظم».

من البديهي أنَّ الوجود في هذا النَّحو من الطَّرْح فُرِضَ بمثابةِ صِفَة وعارض خارجي على ذاتِ الأشياء. أي فرَضْنا للكائنات (وفيما نحنُ فيهِ فرَضْنا للذَّات الأعظم والأكمل) ـ مع قطعِ النَّظَر عن الوجود ـ ذاتاً وواقعاً، وعندئذٍ قُلنا إنَّ الوجود لازمٌ للذَّات الأعظم، إذ لو لم يكُن وجود للذَّات الأعظم، فسوفَ لنْ تكون ذاتاً أعظم، لأنَّ الذَّات الأعظم الموجودة سوفَ تكون أعظم من الذَّات الأعظم غير الموجودة.

إنَّ تفكيك ذات الأشياء عن الوجودِ في ظرْفِ الخارج، وتوهُّم أنَّ الوجود بالنسبةِ إلى الأشياء نظير الصفة والموصوف، والعارض والمعروض، واللازم والملزوم، خطأٌ محض. فالأشياءُ مع قطْعِ النَّظَر عن الوجود، ليس لها ذات أصلاً حتى توصف بالوجود. بل الذِّهن ينتزعُ ذاتاً وماهيةً للأشياءِ من وجودِها، ثم ينسِب ـ بعدَ ذلك ـ الوجود إلى تلكَ الذَّات ويحمِلُهُ عليها. . . . وليسَ ذلكَ سوى اعتبار من اعتبارات الذِّهن فحسب.

من هنا ينحصِر الطَّريق الصَّحيح في أنْ نقول (كما مرَّ في دليلِ الصدِّيقين): من البديهي أنَّ هناكَ حقيقة موجودة فيما وراء الذِّهن، أي أنْ نُخالِف النَّظريَّة السُّوفسطائيَّة في اعتبارِ الوجود خيالاً في خيال.

عندئذٍ نقول: إنَّ ما هو موجودٌ وواقعيٌ وأصيلٌ في الحقيقةِ هو ذات الوجود، وليسَ أشياء أُخرى يفترِضُها الذِّهن، وينسِب الوجود إليها. فواقعيةُ كلّ شيء مرتهنة بمقدار توفُّرَهُ على الوجود، بل واقعية كلّ شيء عين توفُّرَهُ على الوجود.

ثمَّ نقول: إنَّ الوجود ـ الذي هو بذاتِهِ حقيقة ـ هو عين الكبرياء والجلال والعظمة والكمال والوجوب والاستقلال؛ لأنَّ هذهِ الأمور أمورٌ واقعيَّة وحقيقيَّة، وإنْ لم تكُن عين الوجود أو كانت من سِنْخِ العدَم، فسوفَ لا يكون لها واقع. وكذلك إذا كانَت من سِنْخ الماهيات، فسوفَ تكون أيضاً اعتباريَّة وغير واقعيَّة. إذاً فحينما نلاحظ الوجود ذاتَهُ ملاحظة عقليَّة، فسوفَ لا نصِل إلى شيءٍ سوى ذات واجب الوجود.

لكنَّنا نُواجِه وجودات، وهذهِ الوجودات بشكلٍ نسبي تفتقِد الكبرياء والجلال والعظمة والكمال والثَّبات والاستقلال. عندئذٍ نفهم أنَّ هذهِ الوجودات تختلِف عن الشيءِ الذي تفرِضُهُ حقيقة الوجود، وأنَّها لا يمكن أنْ تكون وجوداً صِرْفاً، بل وجودات توأم

العدَم والمحدودية والنَّقْص. والعدَم والمحدودية والنَّقص ينشأ من المعلولية، أيّ التأخُر عن مرتبةِ ذات الوجود.

كما نُلاحظ ـ من ناحيةٍ أخرى ـ أنَّ المعلول ليسَ أمراً خارجاً عن العِلَّة، وليس نظير الوليد الذي تُنْجِبُهُ أمّه، لكي يكونا اثنين في الحساب. فالمعلول عين الارتباط والحاجة إلى العِلَّة، وهو عين تجلّي وظهور العِلَّة. ووجودُهُ مرهونٌ بعِلَّتِهِ، إذاً لا يكون ثاني العِلَّة بالحساب.

والنتيجة ـ وفْق الدَّليل المتقدِّم ـ أنَّ ما لهُ الوجود هو الذَّات الإلهيَّة الأزليَّة فحسب بأفعالِها، التي هي تجلّياتها وظهوراتها وشؤونها.

واتَّضحَ مما تقدَّم أنَّ مسالة *اتحاد الوجود والماهية في الخارج*، وباصطلاحٍ آخر، *عدَم زيادة الوجود على الماهية في ظرْفِ الخارج*، أتُّخِذَت مسلَّمة يقينيَّة في دليلِ الصدِّيقين وفق صياغة صدْر الدِّين الشِّيرازي. وهي قطعيَّة ومُسلَّمة أيضاً حتى من زاويةِ نظر القائلين بأصالةِ الماهية. ثمَّ بالاعتماد على الأصلِ الأساسي والعميق في الفلسفة، أي *أصالة الوجود*، وأصول أخرى كـ«*وحدَة حقيقة الوجود*»، *والوجوب الذاتي للوجود*، ومساواة *الوجود للفِعْليَّة والإطلاق والكمال*، تمَّ تشييد الدَّليل.

أما دليل أنْسِلم الوجودي، فقد أُغْفِلَت أولى وأبدَه مسائل الوجود، أي عدَم زيادة الوجود على الماهية في ظرْفِ الخارج. وافقَ ديكارت وليبنتز واسبينوزا على دليلِ أنْسِلم مع تغييراتٍ طفيفة، ويرِدُ على كلماتِهم نظير الإشكال الذي سجَّلْناهُ على أنْسِلم، وكانط كانَ مُحِقّاً عندما اعتبرَ كلماتَهُم معيبة وناقصة[1].

تعليقي على ذلك: دليلُ الصدِّيقين ـ كما بيَّنَ الشيخ المطهَّري بالفعل ـ مُبْتَنٍ على أُسُس فلسفية صلبة، بخلاف دليل القديس أنْسِلم.

لكن على الرَّغم من الهجمات المتعدِّدة على دليل أنْسِلم ـ ابتداء من جونيلون ومروراً بكانط ـ فإنَّ فيلسوفاً ألمانيّاً كبيراً مثل هيجل[2] (1770 ـ 1831) اعتقدَ أنَّ الدَّليل ليس على هذا القدْرِ من السُّوء على نحو ما يبدو عليه لأوَّل وهلة. ومن ثمَّ فإنَّ

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق وشرح مرتضى المطهري، ج3، ص340 ـ 345.

(2) G. Hegel.

الضَّرْبة التي وجهَّها إليهِ كانط لم تكن قاضية. لأنَّ *الموجودات المتناهية لا يُناظر وجودُها فكرتها الشاملة*[1]، أما في حالة اللامتناهي الذي لا يحُدُّه إلّا ذاته، فإنَّ *واقعهُ يُناظِرُ فكرتَهُ*. وتلك الفكرة تُعبِّر عن وحدة الذَّات والموضوع. بعبارة أخرىٍ، الوجودُ ذاتُهُ أو المطلق يفترضُ مُقدَّماً الوجودَ كلَّه والفكرَ كلَّه، *وهذا الرَّبْطُ بين الفِكْرِ والوجود لا يوجد إلّا في صورةٍ مطلقة في حالة الله فحسب*[2].

وحتى يتَّضِح موقف هيجل لا بدَّ للقارئ أنْ يعْرِف أنَّ مبدأ التوحيد الكامل بين المعرفة والوجود هو من أهم أركان فلسفة هيجل. بل إنَّ هيجل يرى أنَّ مشكلة المعرفة لا يمكن أنْ تُحَل بدونِهِ[3]. ثمرة هذا المبدأ لا تقتصر على حلِّ مشكلة المعرفة العويصة، بل تبلُغ الذُّروة في حالةِ الله.

يقول هيجل: «لا شكَّ أنَّ القبولَ الحار، والتِّرحاب المُطَّرد، اللَّذين قُوبِل بهما نقد كانط للدَّليل الأنطولوجي على وجودِ الله[4]، يرجعان إلى التَّوضيح أو الشَّرْح الذي قدَّمَهُ للفرْقِ بين الفكرِ والوجود، والذي ضرَبَ فيهِ المثل بمائة من التاليرات (الرِّيالات) التي تظلُّ هي هي سواء أكانَ وجودُها حقيقيّاً أو ممكناً فحسب، على الرَّغم من أنَّ الفارقَ بين الحالتين بالغَ الأهمية بالنسبةِ لجيْبِ الإنسان. وليس ثمَّة ما هو أسهَلَ ولا أوضَح من القول بأنَّ التفكيرَ في شيءٍ ما، أو تصوُّر شيء ما لا يعني أنَّ هذا الشيءُ موجودٌ وجوداً فعليّاً، فالتصوُّر الذِّهني، بل حتى الفهم الشامل، لا يتساوى أبداً مع الوجود. بل قد لا نُجانِب الصَّواب إنْ قُلنا إنَّ إطلاق اسم «الفكرة الشاملة» على أشياءٍ مثل مائة من التاليرات، ضرْبٌ من الاستخدام السيِّء للُّغة. وإذا ما وضعنا هذه الغلطة جانباً لقُلْنا إنَّ أولئكَ الذين يُواجهون الفكرة الفَلسفية، باستمرار، بالاختلافِ بين الوجودِ والفِكْر، قدْ يُسلِّمونَ بأنَّ الفلاسفة أنفُسَهُم لا يجهلونَ تماماً هذا الاختلاف. أيُمكن أنْ تكون هناك قضية أكثر سخافةً وتفاهةً من هذه القضية؟ وقد يكونُ من الأفضل أنْ نتذكَّر، قبلَ كلِّ شيء، عندما نتحدَّث عن *الله* أنَّنا أمامَ موضوعٍ من نوعٍ مختلف عن مائة من التاليرات، كما أنَّه لا يشبه أيَّة فكرة أخرى جُزئية، أو تمثُّل، أو ما شئْتَ من أسماء. فذلكَ وحدَهُ

---

(1) Notion.

(2) Hegel, ***Lectures on Philosophy of Religion***, Vol 3, p 35-38. نقلاً عن إمام عبد الفتاح إمام، الميتافيزيقا، ص233 ـ 234.

(3) انظر مثلاً: والتر ستيس، فلسفة هيجل: المنطق وفلسفة الطبيعة، ص81 ـ 83.

(4) سأعرض نقد كانط لهذا الدليل في الفصل الأول من الباب الثاني، من هذا القسم من الكتاب، والذي يحمل عنوان: «الإيمان بالله انطلاقاً من الأخلاق والوجدان».

هو السِّمة الذي تُميِّز كلّ ما هو متناهٍ، وأعني به: أنَّ وجودَهُ في الزَّمانِ والمكانِ يتعارض مع فكرتِهِ الشاملة. أما *الله* فهو وحدَهُ، على العكسِ من ذلك، الذي يمكن أنْ نقول إنَّه: «الفِكْر على نحو ما يوجد»، ففِكْرَتُهُ تتضمَّنُ وجودَهُ. بل إنَّ هذه الوحدة بين الفِكْرِ والوجود هي التي تُكوِّن الفكرة الشاملة لله....»[1].

لذا يقول هيجل: «كان أنسِلم ـ في حُجَّتِهِ المشهورة على وجود الله ـ أوّل من أظهر الفِكْرَ في تعارُضِهِ مع الوجود، وسعى إلى إثبات هويَّتَهُ. ولم ينقُص حُجَّة القديس أنسِلم سوى الوعي بوحدةِ الوجود والفِكْر في اللامتناهي»[2].

انطلاقاً من ذلك، يمكن القبول بدليل أنْسِلم بعد تدعيمِهِ ببعض الأصول الفلْسفية. ويرى بعض فلاسفتنا ـ كالسيِّد رضا الصَّدْر (1921 ـ 1994) ـ أنَّ دليل أنْسِلم يمكن صياغته بطريقةٍ تنْسَجِم مع دليل الصدِّيقين على النَّحو التالي: «إنَّ الواجبَ (الغني) شيءٌ لا يمكن أنْ يُتصوَّر في الذِّهْنِ أكبرَ منه، وكلُّ ما هو كذلك يجب أنْ يكونَ له وجودٌ في الخارج؛ إذْ لو لم يكن له وجودٌ في الخارج لزِمَ أنْ يكونَ ما وُجِدَ في الخارج أكبرَ منه، وذلك خلافُ الفرَض»[3].

---

(1) هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ص173 ـ 174.

(2) جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1987ـ ص93.

(3) رضا الصدر، صحائف من الفلسفة، ص446.

هل يوجد في القرآن والحديث ما يدْعَم دليل الصدِّيقين؟

ثمَّة سلسلة من الآيات والرِّوايات يمكن أنْ نجد فيها إشارات مؤيِّدة لدليل الصدِّيقين. إليكَ بعضاً منها.

- قال تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[1].

كيفَ يشهد الله لنفسِهِ بالوحدانيَّة؟ الآية رُبَّما تشير إلى أنَّ الملائكة وأولو العِلْم عندما يشهدونَ أنْ لا إلهَ إلَّا هو، فهذهِ الشَّهادة هي شهادةٌ من اللهِ لنفسِهِ بالوحدانية، لأنَّ الملائكة وأولو العِلْم هم آيات الله العظمى الدَّالة عليه، المضمحلة فيه.

- وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[2].

كيفَ يكون الله على كلِّ شيءٍ شهيد؟ الشَّهادة ـ لُغةً ـ خبرٌ قاطعٌ وإظهارٌ بالعِلْم بشيءٍ ما عِلْمَ معاينة وحُضُور. نحنُ عادةً نشهَدُ على أشياءٍ محدَّدة في العالَم؛ فما لَا نستطيع الشَّهادة عليهِ أكثر بكثير مما يمكن الشَّهادة عليه، لأنَّ معلوماتنا قطرةٌ في بحر مجهولاتنا، فنحنُ مُقيَّدون بالقُدُرات المحدودة لحواسِّنا، ومُقيَّدونَ بالزَّمانِ والمكان. لكنَّ الله غير مُقيَّد بحواس، وغير مُقيَّد بزمانٍ أو مكان. وهذا المعنى لا يمكن تصوُّرَهُ إلَّا إذا تصوَّرنا وجوداً مطلقاً غير مشروط، وغير محدود. هذا الوجود المطلق سيكونُ بكلِّ شيءٍ شهيد، لأنَّهُ داخلٌ في الأشياء لا كدخول شيءٍ في شيء، فهو أقرَب إلينا من أنفسنا، وخارجٌ عن الأشياءِ لا كخروج شيءٍ عن شيء، فهو غير منفصل عنها، ليقِف بإزائِها ويشهَدْها كما نشْهَد نحنُ الأشياء.

- وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطٌۢ﴾[3].

---

(1) سورة آل عمران، الآية 18.

(2) سورة فصلت، الآية 53.

(3) سورة البروج، الآية 20.

والإحاطة لا تكون إلَّا إذا كانَ هذا الوجودُ المطلق مهيمنٌ على الوجوداتِ الأخرى. فاللهُ محيطٌ بنا جميعاً. فنحنُ نهربُ منْهُ إليه!

• وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[1].

هذه الآية في غايةِ الرَّوعة والعُمْق. فالشَّيءُ إذا كانَ أوَّلاً، فلا يمكن عادةً أنْ يكونَ آخِراً، لأنَّ أوَّليَّتَهُ ستَحِدُّ من وجودهِ. وإنْ كانَ آخِراً، فلا يمكن عادةً أنْ يكونَ أوَّلاً، لأنَّ آخِريَّتَهُ ستَحِدُّ من وجودِهِ. كذلك، الشَّيءُ إذا كانَ ظاهِراً، فلا يمكنُ عادةً أنْ يكونَ باطِناً، لأنَّ كونَهُ ظاهِراً سيَحِدُّ من وجودِهِ. وإنْ كانَ باطِناً فلا يمكنُ عادةً أنْ يكونَ باطِناً، لأنَّ كونَهُ باطِناً سيَحِدُّ من وجودِهِ. لكنَّ اللهَ هو الأوَّلُ والآخِرُ والظاهِرُ والباطن، وطالما هو كذلك، فهو وجودٌ مطلقٌ محيط، فمنَ الطَّبيعي أنْ يكونَ «بكُلِّ شيءٍ عليم».

• وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ﴾[2].

فالنُّور ـ كما يُعرِّفُهُ البعض ـ هو الشَّيء الظَّاهِر بذاتِهِ، المُظْهِرِ لغيرِهِ. والوجود المطلق نظير النُّور الذي يُظهر الأشياء الأجسام المُظْلِمة، ومن دونِهِ تقبَع في ظلام دامس. لكن مثالُ النُّور قد لا يخلو عن قُصُورٍ في بيانِ المقصود؛ لأنَّهُ يفترض أنَّ للأجسامِ وجوداً، وأنَّ النورَ هو الذي يُظْهِرُها، في حين لا وجودَ للأشياء بدونِ الله، فهوَ موجِدُها، وهو مُظْهِرُها.

وما ورد عن الإمام علي عليه السلام في دعاء الصباح: «يا من دلَّ على ذاتِهِ بذاتِهِ، وتنزَّهَ عن مُجانسةِ مخلوقاتهِ».

في الأدِلَّة السَّابقة كُنَّا نستدِل على اللهِ بمخلوقاتِهِ، لكن في دليلِ الصدِّيقين نستدِلُّ عليهِ بذاتِهِ، فكما أنَّا نتعرَّف على الأجسام من خلالِ النور الذي يُظْهِرُها، ونتعرَّف على النورِ بذاتِهِ، كذلك نحن نتعرَّف على الأشياءِ من خلالِ الله الذي يُظْهِرُها على مسْرحِ الوجود، ونتعرَّف على ذاتِهِ بذاتِهِ. لكن الله مُنزَّهٌ عن مُجانسةِ شيءٍ من مخلوقاتِهِ، حتى النور الذي نستخدِمُهُ فقط لتقريبِ الفكرة. فالنور الحقيقي هو الله، لأنَّهُ هو في الحقيقةِ الظَّاهر بذاتِهِ. أما نور هذا العالَم المتعارف، فهو وإنْ كانَ ظاهراً بذاتِهِ بمعنى من المعاني، لكنَّهُ معلولٌ لشيءٍ كالشَّمْس أو المصباح.. إلخ، في حين أنَّ الله هو الظاهِر بذاتِهِ حقيقةً، لأنَّهُ غير معلول لشيءٍ أبداً.

(1) سورة الحديد، الآية 3.

(2) سورة النور، الآية 35.

- ما وردَ عن الإمام عليٍّ بنُ الحسين عليه السلام في دعاء أبي حمزة الثمالي: «بِكَ عرفتُك، وأنتَ دَلَلْتَني عليك ودعوْتَني إليك ولولا أنْتَ لم أدرِ ما أنت».

الإمام عليٌّ بنُ الحسين عليه السلام يُصرِّح بأنَّهُ عرَفَ اللهَ باللهِ، دونَ الحاجة لمعرفتِهِ بمخلوقاتِهِ. وحتى حينما ينظُر إلى مخلوقاتِهِ، فلا وجودَ لها بذاتِها، لأنَّها عين التعلُّق والرَّبْط به تعالى. واللهُ هو الذي جعلَها آيةً عليهِ، تُحيلُ الناظِر وتدعوهُ إليهِ. وبالتالي اللهُ هو الذي دلَّنا عليهِ، ودعانا إليهِ، حتى لو نظَرْنا إلى المخلوقات. ولولا الله سبحانه، وجَعْلِهِ العالَم آيةً عليه، لم ندْرِ ما هو.

- أيضاً ما وردَ عن الإمام جعفر الصَّادق عليه السلام: قال أمير المؤمنين عليه السلام: اعرفوا اللهَ باللهِ، والرَّسولَ بالرِّسالة، وأولي الأمر بالأمرِ بالمعروف والعدل والإحسان[1].

وهي دعوةٌ لمعرفةِ الله مباشرة، أو عن طريقِ النَّظَر إلى الأشياءِ بوصفِها عين التعلُّق به (= مجرَّد آية تُحيلُكَ إليه). أما النَّظَر إلى الأشياءِ استقلالاً والتأمُّل فيها، فهذا وإنْ أحالَ في النِّهاية إلى الله، لكنَّه يُطيلُ الطَّريق، ويُبْعِدُ المسافة، ويُضيعُ العمر، ويُؤدِّي عادةً إلى الضَّلال والتِّيه قبلَ الوصول إلى الغاية.

- وعن أمير المؤمنين عليه السلام: كلُّ ظاهرٍ غيرَهُ غيرُ باطن، وكلُّ باطنٍ غيرَهُ غيرُ ظاهر[2].
وقد اتَّضَحَ هذا المعنى مما سبَق. فاللهُ هو وحدَهُ الظَّاهِر الباطِن.

- وعن أمير المؤمنين عليه السلام: لا يجُنُّهُ البطون عن الظُّهور، ولا يقطَعهُ الظُّهور عن البطون[3].

أيضاً اتَّضَحَ معناهُ مما سبق، فالأشياءُ إنْ كانت باطنة، فهذا يجُنُّها عادةً عن الظُّهور، وإنْ كانت ظاهرةً، فهذا يقطَعُها عادةً عن البُطون. لكنَّ اللهَ هو الظَّاهر الباطِن.

- وأخيراً ما وردَ عن ابنِ حازم قال: قُلْتُ لأبي عبد الله عليه السلام: إنِّي ناظرْتُ قوماً فقلتُ لهم: إنَّ اللهَ جلَّ جلالُهُ أعزّ وأكرَم من أنْ يُعرَف بخَلْقِهِ، بل العبادُ يُعرفونَ بالله، فقال: رحِمَكَ الله[4].

وهذه الرِّواية تدُلُّ على أنَّ الإمامَ جعفر الصَّادق عليه السلام قدْ أقرَّ بأنَّ معرفةَ اللهِ بالله أرقى وأجلُّ شأناً من معرفةِ الله بمخلوقاتِهِ. وبالتالي الطَّريق الأصح هو معرفة المخلوقات بالخالِق، وليسَ معرفة الخالِق بالمخلوقات.

---

(1) الكليني، **أصول الكافي**، ج2، باب أنه لا يعرف إلا به، ح1، ص107.
(2) الإمام علي عليه السلام، **نهج البلاغة**، خ 63.
(3) المصدر السابق، خ 193.
(4) الكليني، **أصول الكافي**، ج2، باب أنه لا يعرف إلا به، ح3، ص108.

الباب الثاني

حُجَج عمليَّة لصالِح الإيمان باللّٰهِ

بعدما انتهيتُ من عرْض الأدِلَّة النَّظريَّة التي قدَّمها المؤمنون بالله تأييداً لإيمانِهم به، ابتداءً من دليلِ النَّظْم والعناية، مروراً بدَليلِ الحُدُوث والحرَكة والإمكان، وانتهاءً بدَليلِ الصدِّيقين، والتي تنتمي كلُّها إلى دائرةِ العقل النَّظري، الذي يستهدف استكشاف ما هو كائن في الواقع. أنْتقلُ الآن إلى دائرةٍ أخرى، وهي دائرة العقل العملي الذي يستهدف معرفة الموقف العملي الذي ينبغي أو يجب أنْ يُتَّخذ[1].

على ضوءِ ذلك، أثيرُ التَّساؤل التالي: لو فرَضْنا جدَلاً أنَّ الأدِلَّة النَّظريَّة التي قدَّمها المؤمنون باللهِ لم تُقْنِعنا، وأثَرْنا ضدَّها سلسلة من الإشكالات، أو وجَدْنا صعوبة في فهمِها واستيعابها، فهل بمقدور العقل العمَلي التدخُّل، ومساعدتنا في حسْمِ مسألة الإيمان باللهِ؟

طبعاً أنا انطلقتُ من الإيمان بأنَّ معرفة الله فطرية، وبالتالي لا حاجةَ لإقامةِ الأدِلَّة والبراهين على وجودِهِ. مع ذلك، قدَّمتُ سلسلة من الأدِلَّة النَّظريَّة. الآن أريدُ أنْ أفترض أنَّ الإنسان لو واجَهَ بعض الصُّعوبات في الإيمانِ بالله، لأسبابٍ تتعلَّق - في نظرهِ - بالأدِلَّةِ نفسِها (كالخلَل في بعضِ مقدِّماتِها)، أو لأسبابٍ ذاتيَّة ونفسيَّة، فهل ثمَّة طريقة أخرى يمكن أنْ تُنقذنا عمليّاً من التورُّط في وحلِ الشَّك والضَّياع والحيرة؟

سأطرَحُ فيما يلي بعض الحُجَج العمليَّة لصالِح الإيمان باللهِ، وهي في الواقع ليسَت أدِلَّة بُرْهانيَّة بالمعنى المعروف، وإنَّما هي اتِّجاهات عمليَّة تُبيِّن أنَّ الإيمان باللهِ ضرورة، تقتضيها إما الأخلاق والوجدان أو حساب المصالِح والمفاسد. الاتِّجاه الأوَّل الذي ذهبَ إلى أنَّ الإيمان باللهِ ضرورة تقتضيها الأخلاق دافعَ عنهُ الفيلسوف الألماني الشَّهير إيمانويل كانط في كتابهِ *نقد العقل العمَلي* انطلاقاً من النتائج التي انتهى إليها في كتابهِ *نقد العقل النظري*. وناصرَهُ أيضاً الأديب البريطاني الشَّهير كلايف ستايبلز لويس[2]

(1) جرت العادة، ابتداء من أرسطو على الأقل، على تقسيم العقل - وفقاً لفعالياته - إلى نظري وعملي. العقل النظري يستهدف معرفة ما هو كائن، والعقل العملي يستهدف معرفة الموقف الذي يجب أن يُتَّخذ (ما ينبغي أن يكون).

(2) C.S.Lewis.

(1898 ـ 1963) في كتابهِ *المسيحيَّة المجرَّدة*، وعالم الجينات الأميركي الشَّهير فرانسيس كولِنْز[1] (1950 ـ ...) في كتابهِ *لغة الله*[2]. والاتِّجاه الثَّاني الذي ذهبَ إلى أنَّ الإيمان باللهِ ضرورة تقتضيها حساب المصالِح والمفاسد، نجِد جُذورَهُ بوضوحٍ في القرآنِ والحديث، ويمكن إعادة صياغَتُهُ على ضوءِ نظريَّة القرار المتداولة في الأدبيات الأكاديميَّة المعاصرة، وساهمَ في تشييد هذا الاتِّجاه الفيزيائي والرِّياضي والفيلسوف الفرنسي بليز باسكال[3] (1623 ـ 1662).

(1) Francis Collins.

(2) ***The Linaguage of God.***

(3) Blaise Pascal.

الفصل الأول:

الإيمان بالله انطلاقاً من الأخلاق والوجدان

أولاً: حُجَّة إيمانويل كانط (الله بوصفه ضرورة أخلاقية)

كانط يرى أنَّ العقل النَّظري عاجزٌ عن معرفةِ الله والاستدلال عليه، لكن العقل العمَلي مضطرٌّ لافتراضِ وجودِهِ. ..وبالتالي أساسُ الإيمان باللهِ ـ عند كانط ـ منحصرٌ بالعقلِ العمَلي، ولا يمكن تأسيس هذا الإيمان على العقلِ النَّظري. .. وإليكَ التَّفصيل.

عجز العقل النَّظري:

كانط كان يرى أنَّ العقل النَّظري لديه ثلاثة أدِلَّة ممكنة لإثباتِ وجود الله: الدَّليل الوجودي (الأنطولوجي)، الدَّليل الكوسمولوجي (الإمكان)، والدَّليل الفيزيائي اللاهوتي (النَّظْم).

- **نقد كانط للدَّليل الوجودي لـ «أنْسِلم»:**

فحَصَ كانط الأدِلَّة الثلاثة، مبتدئاً بالدَّليلِ الوجودي، الذي طرَحَهُ أنْسِلم، وأيَّدَهُ ديكارت (لذا نعَت كانط هذه الحُجَّة بـ «الديكارتية»). ورأى كانط أنَّ العيْبَ الجوهري في هذهِ الحُجَّة هو اعتبار الوجود صِفَة منطقية يمكن بالتَّحليل استخلاصها من تصوُّر. في حين أنَّ الوجود ليسَ محمولاً (صفة) يكفي إضافَتُهُ إلى التصوُّر لتقريرِ الوجود. ومن ناحيةِ المحمولات (الصِّفات) ليسَ هناكَ أيَّ فارق بينَ مائة دولار خياليَّة ومائة دولار واقعيَّة. وبالمِثْل فإنَّ فكرة أنَّ *اللهَ* موجودٌ ليست أغنى في الصِّفات من فكرةِ أنَّ *اللهَ* غير موجود. فالمغالطة في هذهِ الحُجَّة تقَع في الانتقالِ من مجرَّد الإمكان إلى تقرير الوجود الواقعي بالفِعْل. وبالتالي لا يمكن الاستدلال على وجودِ الله من مجرَّد وجود فكرة موجود أعظم وكامل أسمى. لذا فإنَّ الدَّليل الوجودي المشهور الذي يستهدف الاستدلال على وجودِ موجود أعلى وأعظم بالتصوُّرات، هو جهدٌ عابث، لأنَّ المرْءَ لا يمكن أنْ يصير أغنى

معرفة بواسطةِ مجرَّد أفكار، كما لا يمكن لتاجرٍ أنْ يزيد في مالِهِ إذا أضافَ بضعة أصفار إلى رقْمِ المبلغ الموضوع في خزَانَتِهِ.

تعليقي على ذلك: أشَرْتُ في آخرِ دليل الصدِّيقين إلى أنَّ كانط ـ من حيث المبدأ ـ مُحِقٌّ في اعتراضِهِ؛ فالوجودُ لا يَصُحُّ التعاطي معَهُ على أنَّهُ صفة ومحمول (وإنْ جرَت عادتنا في الحوارات اليوميَّة على التَّعاطي معَهُ على هذا النَّحو)، ولا يمكن استنباط وجود كائن من مجرَّد تصوُّره. لكن هذا الأمر ـ كما بيَّن هيجل ـ لا ينطبق على الله مطلقاً، لأنَّك بمجرَّد أنْ تعي اللامتناهي الحقيقي تنفتح على الفور على الله، فيتطابق عندئذٍ الفِكْر مع الوجود.

• نقد كانط للدليل الكوسمولوجي (الإمكان):

الدَّليل الكوسمولوجي هو دليلُ الممكن والواجب (الذي درسناهُ عند ابن سينا). كانط أخذَ عليهِ أنَّ فيهِ مغالطات عديدة؛ من بينها أنَّ مبدأ العِلِّية لا قيمةَ له إلَّا في التَّجرُبة الحسيَّة، ولا يُمكِنهُ أنْ يقودَنا إلى أبعد منها. ومبدأ العِلِّية لا يقتضي توقُّفاً في التسلْسُل الارتدادي للعِلَل، وإنَّهُ لوَهْمٌ من العقل أنْ يشعُر بالرِّضا حين يختِم سِلْسِلة العِلَل مفترضاً عِلَّة أولى غير معلولة، وشَرْطاً غير مشروط، لا يُدْركهُ الذِّهن .

وهكذا رأى كانط أنَّ الدَّليلين الأوَّل والثَّاني لإثباتِ وجود الله يصطدِمانِ بنفسِ الصُّعوبة، ذلكَ أنَّهما في الواقع لا يُمثِّلان غير طريقتين مختلفتين لإدراكِ مشكلة المثَل الأعلى المتعالي. فنحنُ نريدُ أنْ نجد إمَّا *تصوُّراً لضرورةٍ مطلقة* (كما في الدَّليل الكوسمولوجي) أو *الضَّرورة المطلقة لتصوُّر شيء ما* (كما في الدَّليل الوجودي).

كانط حلَّ هذهِ المشكلة بالقول إنَّ المثل الأعلى هو بمثابةِ مبدأ منظِّم للعقل، نُنَسِّق من خلالِهِ كلّ أفكارنا عن الأشياء، ونقول: الأمر يجري كما لو كانَت روابط الظَّواهر تُستَمَد من عِلَّةٍ ضروريَّةٍ ومُطلقة. ومن هنا فإنَّ فكرة الله ـ في نظرِ كانط ـ ما هي إلَّا فرَض يهَبُ كلّ أفكارنا وحدَتَها العُليا.

تعليقي على ذلك: أختلفُ مع كانط في دعواهُ أنَّ مبدأ العِلِّية لا قيمةَ لهُ إلَّا في التَّجربة الحسِّية، ولا يُمكِنُهُ أنْ يقودَنا إلى أبعدَ منها. لأنَّ مفاهيم من قبيل *العلَّة والمعلول* هي من المعقولاتِ الفلسفيَّة الثَّانية ـ من قبيلِ *الوجود والعدم والوجوب والإمكان* ـ التي تُنتَزَعُ من المعقولاتِ الأوَّليَّة (التي تحصل بواسطةِ صور إدراكيَّة حسِّية). والمعقولات الفلسفيَّة الثَّانية هي محمولاتٌ لا وجودَ مستقل لها عن الموضوعِ لا في الذِّهن ولا في

الخارج، وما يتَّصِف الموضوعُ بهِ في الخارجِ هو مصداقُ المحمول، وما يلحَقُ الموضوع في الذِّهن هو مفهومُ المحمول. وللمعقولاتِ الفلسفيَّة الثَّانية دور أساسي في المعرفةِ البشريَّة يتجاوز التَّجربة الحسِّية. . . .والتَّفصيلُ في هذهِ النُّقْطة يُبحَثُ في نظريةِ المعرفة عندنا[1].

كما أختلفُ مع كانط في دعواهُ أنَّ مبدأَ العِلِّية لا يقتضي توقُّفاً في التَّسلْسُل الارتدادي للعِلَل، وانتقاده للعقل عندما يشعُر بالرِّضا حينَ يخْتِم سلسلة العِلَل بعِلَّة أُولى غير معلولة. ليس فقط لأنَّي ذكرتُ فيما مضى بعضَ الأدِلَّة على بُطلان التَّسلْسُل، بل الأهم من ذلكَ لأنَّي بيَّنتُ أنَّ مبدأَ العِلِّية لا يقول «كلُّ موجودٍ لهُ عِلَّة»، بل «كلُّ ممكنٍ لهُ عِلَّة»، وبالتالي عندما تصِلِ في تسلْسُل العِلَل إلى غني وواجب، فلا يمكن أنْ نزْعُم أنَّ العقلَ يتوهَّم ضرورة التوقُّف في التَّسلْسُل، لأنَّ العقلَ لا بدَّ له أنْ يتوقَّف فعلاً عن التَّسلْسُل، وإلَّا تورَّط في التناقُض.

- **نقد كانط للدَّليل الفيزيائي اللاهوتي (النَّظْم):**

كانط انتقلَ بعدَ ذلكَ إلى الدَّليل الفيزيائي اللاهوتي (= دليل النَّظْم)، وقالَ إنَّ هذا الدَّليل يستحق أنْ يُذْكر بإجلالٍ واحترام، إنَّهُ الأقدَم والأوضح، والأنسَب للعقل العادي، إنَّهُ يشيعُ الحياةَ في دراسةِ الطَّبيعة، ويستَمِدُّ منها وجودَهُ. وكانط لمْ يشُكَّ في وجاهةِ هذا الدَّليل، بل كانَ بودِّهِ أنْ يُوصي بهِ ويُشجِّع على الأخذِ به. لكن مشكلة هذا الدَّليل أنَّهُ يقومُ ـ كما ذكرَ هيوم ـ على أساسِ تمثيل وتشبيه العالَم بالآلاتِ الصِّناعية، ومن السَّهل على العقلِ الطَّبيعي أنْ يُبيِّن فسادَهُ. وأكثر من هذا، فإنَّ التَّمثيل والتَّشبيه لا يُؤدِّي إلى النتائج المنتظرة منهُ، لأنَّ أقصى ما يُؤدِّي إليهِ هو تصوُّر الله على أنَّهُ *مهندسُ* العالَم، لا أنَّهُ *خالِقُ* العالَم. وعلى هذا، فإنَّنا لا نستطيع عن طريق هذا الدَّليل أنْ نصِل إلى تصوُّر لموجود هو على كلِّ شيءٍ قدير، وبكُلِّ شيءٍ عليم.

تعليقي على ذلك: بيَّنتُ عند استعراضِي للاعتراضات المُثارة ضدّ دليل النَّظم أنَّ هذا الدَّليل غيرُ قائم على التَّشبيهِ أصلاً، بل هو قائمٌ على أساسِ الرَّبط بينَ *النَّظْم* كأثر من ناحية، ووجود *طَرف لهُ عِلْم وقُدْرة* كمُؤثِّر من ناحيةٍ ثانية. فالأثر يُحيلُ إلى المؤثِّر. أما قول كانط إنَّ هذا الدَّليل لا يُؤدِّي إلى النَّتائج المنتظرة منهُ، فقد ذكرتُ في بدايةِ

(1) مرتضى المطهري، شرح المنظومة، ص110 ـ 141.

البحث أنَّ من عُيوب طريق الحسّ والعِلْم أو طريق الطَّبيعة أنَّهُ يُوصِلُنا فقط إلى الإيمان بوجودِ قوَّة حكيمة ومُدبِّرة وعالِمة، لكن لا يُثْبِت وجوب وجود تلكَ القوَّة، ولا يُثْبِت عدم كونها مخلوقة، ولا يُثْبِت العِلْم والقُدْرة الكاملة. . .وإنَّما نستعينُ في إثباتِ ذلكَ كلِّهِ بأدِلَّةٍ فلسفيَّةٍ أخرى، كدليلِ الإمكان ودليل الصدِّيقين .

من خلالِ نقد الدَّليل الوجودي (دليل أنْسِلم) والكوسمولوجي (الإمكان) والفيزيائي (النَّظْم)، ادَّعى كانط أنَّ العقلَ النَّظري عاجزٌ عن أداءِ هذهِ المهمَّة، ومن المستحيل عليهِ البرهنة على وجودِ الله بطريقةٍ عقليةٍ نظريَّة. لكن إذا كانَ من المستحيل على العقلِ النَّظري البرهنة على وجودِ الله بطريقةٍ عقليةٍ نظريَّة، فإنَّ هذا لا يثبُت إمكان البرهان على عدَمِ وجوده: فالاستحالة قائمة بالنسبةِ إلى كلتا القضيتين المتناقضتين: إثبات وجود *الله* عن طريقِ العقل النَّظري، وإثبات عدم وجود *الله* بالعقل النَّظري. لذا العقلَ العمَلي ـ كما قالَ كانط ـ يبدأ هنا بالتدَخُّل، إذْ سيُقرِّر أنَّ قانون الواجب ـ وهو ضروريٌّ مطلقاً في ميدانِ العمَل ـ يقتضي بالضَّرورةِ القول بهذا الفرْض المؤكّد لموجودٍ أعلى. وأمام ما يقتضيه العقل العمَلي يجِب على العقل النَّظري أنْ يمتثِل ويخضَع[1].

- **العقل العمَلي مضطرٌ لافتراضِ وجود الله:**

يقولُ كانط: لا تلازُمَ ضروري وحتْمي بين السَّعادة والفضيلة (في العالَم المحسوس من النادر أنْ يُكافأ فاعِل الخير على عملِهِ، بل نرى أنَّ فعل الخير كثيراً ما يكونُ مجلَبَةً للشَّقاءِ والبلاء). والفِعْلُ الأخلاقي هو الفِعْلُ وفقاً لما يقضي بهِ الواجِب والتَّكليف. لكن فعل ما يجِب شيء، وفعل ما يسُرُّ ويُسْعِد شيءٌ آخر. وفعلُ الواجِبُ أو أداء التَّكليف فيهِ قهرٌ وقسْرٌ وألَم، لأنَّهُ ينطوي على مقاومةِ نوازع الطَّبيعة، لا الاسترسال معها وإرضائها.

فهل من الخطأ إذاً الاعتقاد بالتَّلازُم بينَ الفضيلة والسَّعادة؟ إنْ كانَ الأمرُ هكذا، فكيفَ نُفسِّر ما يأمُرنا به القانون الأخلاقي من السَّعي لتحقيقِ الخير الأسمى؟ الخيرُ الأسمى ـ عند كانط ـ يتحقَّق عندما نلتزم بنِداءِ الواجِب ونؤدي التَّكليف ونمتثل لأوامرِ القانون الأخلاقي. إنَّ هذا واجِبُنا وتكليفُنا، فكيفَ يكونَ واجباً وتكليفاً إذا كانَ من المستحيلِ تحقيقُهُ؟ إنَّ فينا آمراً يأمُرنا بالعملِ على تحقيقِ الخير الأسمى، فلا بدَّ أنْ يكون هذا الخير الأسمى ممكن التَّحقيق. أين؟ ليسَ في العالَمِ المحسوس قطعاً، فقد بيَّنَ لنا العقل النَّظري عدَم التَّلازُم بين السَّعادة والفضيلة.

---

(1) عبد الرحمن بدوي، إيمانويل كنت، ص328 ـ 343.

هنا يتدخَّل العقل العملي قائلاً: إنَّ عالَمَ الظَّواهر ليسَ هو وحدَهُ الموجود، بل يوجد عالَمُ الأشياء في ذاتِها، هذا العالَم المعقول، الذي يَفرِض علينا الواجب والقانون الأخلاقي الإقرار بوجودِهِ. (إذاً الإيمان بالتَّلازُم بينَ السَّعادة والفضيلة هو حاجة للضَّمير الأخلاقي، وإذا كانت الفضيلة لا تكفي لجعلِنا سُعداء في العالَم المحسوس، فإنَّها تُهيِّئ الأرضيَّة لنكون سُعداء في العالَمِ الآخر).

لقد أكَّدَ العقل النَّظري على إمكان وجود الأشياء في ذاتِها، أما العقل العمَلي فيزيدُ على ذلكَ بأنْ يُقرِّر أنَّ الأشياءَ في ذاتِها حقيقة فعليَّة. فإنْ كان التَّلازُم بين الفضيلةِ والسَّعادة غير ممكن في عالَم الظَّواهر، فلماذا لا يكونُ ممكناً في عالَم الأشياء في ذاتِها؟ وإذا كانَ تحقيقُ الخير الأسمى مستحيلاً في عالَم الظَّواهر، فلماذا لا يكونُ ممكناً في عالَمِ الأشياء في ذاتِها؟ وإذا كانَ الإنسانُ الفاضِلُ يشعرُ بالرِّضا عن نفسِهِ ـ وهو أمرٌ يختلفُ عن السَّعادة ـ فلماذا لا يبلُغ السَّعادة التَّامة في عالَمٍ آخر؟

بالتالي لا مفرّ بالنِّسبةِ إلى كلِّ كائنٍ عاقِلٍ في العالَم من أنْ يفترِض ما هو ضروريٌّ للإمكان الموضوعي للخيرِ الأسمى. ولا بدَّ من افتراض ثَلاث مصادرات للعقل العملي، يؤمِنُ بها العقلُ إيماناً محْضاً. ولهذا يختلِف هذا الإيمان عن الإيمانِ القلْبي، لأنَّ فيه عُنْصُراً عقليّاً، إذ هو صادرٌ عن حاجةِ العقل، ومرتبطٌ بمصلحةٍ مباشرة للأخلاق.

أوَّل هذهِ المصادرات: الإيمانُ بخُلُودِ النَّفْس.

وثاني هذهِ المصادرات: الإيمان بوجودِ الله.

وثالثها: الإيمان بحُرِّيةِ الفاعِل الأخلاقي.

فمنَ الضَّروري أخلاقيّاً أنْ نُقِر بوجودِ الله. وهذه الضَّرورة ذاتِيَّة، هي حاجة عمليَّة، وليسَت ضرورة موضوعيَّة.

ومن هذا يتجلَّى دور الدِّين في الأخلاق، إذ إنَّ الأمَلَ في تحصيلِ السَّعادة لا يبدأ إلَّا مع الدِّين. كذلك يتَّضِح أنَّنا لو تساءَلْنا ما هي غاية الله من خَلْقِ العالَم، فليسَ لنا أنْ نُجيب بأنَّها سعادة الكائنات العاقِلة في هذهِ الدُّنيا، بل الخير الأسمى، أي أخلاقيَّة هذهِ الكائنات. . .ولهذا فإنَّ الذينَ جعلوا غاية الخليقة تمجيد الله قد وجدوا التَّعبير الأصدَق، لأنَّهُ لا شيءَ يُمجِّد الله غير ما هو الأجدَر بالتَّقديرِ في العالَم، أعني احترامُ أوامرِهِ، والالتزامُ بها[1].

---

(1) إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ص219 ـ 252.

يُعلِّق أحدُ الباحثين قائلاً: إنَّ المدْخَل إلى دليلِ كانط هو هذهِ الحقيقة الواضحة القائلة: إنَّ الأعمال الخيِّرة لا تُثابُ دائماً في هذهِ الحياة، والأعمال الشرِّيرة لا يُعاقَب عليها غالِباً. ومن هُنا يسأل كانط: لماذا يتعيَّن على الشَّخص إذاً أنْ يكونَ أخلاقيّاً وأنْ يعمَل ما هو صالح؟ إذا ما اتَّخذنا قراراً عقلانيّاً بأنْ نكون أخلاقيين، فيتعيَّن علينا أنْ نُؤمن كذلك بأنَّ السَّعادة والفضيلة سيكونانِ متلازِمَين (= الخير الأسمى)، وأنَّ الناسَ الأخيار سيُجازَوْنَ بالسَّعادة، والأشرار سيُعاقبون. وإذا لم يتحقَّق هذا في هذهِ الحياة، فإنَّنا يجِب أنْ نُؤمِن أنَّ هذا الأمر يتحقَّق في حياةٍ أخرى (وهذهِ المسألة لا تجِد حلَّها إلَّا في خلودِ النَّفس). وفضلاً عن ذلِك، يتعيَّن علينا الإيمان بمصدرٍ نهائي للعدالة، وبحاكمٍ إلهي، سيُعظِّم الخير ضدّ الشَّر، ويعمَل على أنْ تكون السَّعادة والعقوبة موزَّعتَيْن بحسبِ الاستحقاق العادِل. إنَّ هذا الدَّليل بمثابةِ دفاع عن الإيمان المسيحي بخلودِ النَّفس الإنسانية وبوجودِ الله في آنٍ واحد. ومن الضَّروري ـ وفقاً لكانط ـ أنْ نُؤمن بكلَيْهما لتقويةِ عزيمتنا في أنْ نبقى أخلاقيين. ولهذا لا بدَّ أخلاقيّاً أنْ نُؤمن بوجودِ الله.

ولكانط كلمة ظلَّت خالدة، يقول فيها: «*شيئان يملآن الوجدان إعجاباً وإجلالاً، ويزدادان باستمرار كُلَّما أنعمَ الفِكرُ التأمُّل فيهما: السَّماءُ المُرصَّعة بالنُّجومِ فوقي، والقانون الأخلاقي في صَدْري*. لسْتُ في حاجةٍ إلى أنْ أبحَث عنهُما خارجَ مجال بصري، وأُخمِّن فيهما مجرَّد تخمين وكأنَّهُما محجوبان أو واقعان في الماورائي؛ إنِّي أراهُما أمامي وأربطهُما في الحالِ بوعي وجودي. أما الأوَّل فينطلقُ من الموضعِ الذي احتلُّهُ من عالَم الحواس الخارج، ويبسط من حيثُ أقِف، نطاقَ الرِّباط إلى عظمٍ فسيحٍ حيثُ عوالِم فوق عوالِم ومنظومات فوق منظومات، وإلى جانبِ ذلكَ حركتها الدَّوريَة في أزمنةٍ لا حدودَ لها وبدايتها واستمرارها. وأما الثَّاني فينطلقُ من ذاتي اللامرئية، من شخصيَّتي، ويُظهِرُني في عالَمٍ ذي لانهائية صادقة»[1].

ويقولُ في كلمةٍ أخرى مناجياً نداءَ الواجب والتَّكليف قائلاً: «الواجب! يا ذا الاسم الجليل والعظيم، الذي لا ينطوي على شيءٍ مُحبَّذ، ولا يُلوِّح بأيِّ تملُّق، وإنَّما يقتضي الخضوعَ من دونِ أنْ يتوعَّد لتحريكِ الإرادة بما يُهيِّجُ ويُفْزِعُ الكراهية الطَّبيعية في النَّفس، بل يَعْرِضُ مجرَّدَ قانون يجِدْ مَدْخَلاً يسيراً إلى النَّفسِ ويحظى على الرَّغْم من الإرادة بالتَّبْجيل (حينَ لا يحظى دائِماً بالامتثالِ لهُ)، والذي تصير أمامَهُ جميعُ الميول صمَّاء، حتى حينَ تعمَل ضدَّهُ في السِّر: *أيُّ مصدرٍ يكونُ خليقاً بكَ؟ وأينَ يكمُنُ مصدرُ*

---

(1) إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ص291.

أصلِكَ الشَّريف الذي يدفَعُ بإباءٍ كُلَّ قرابةٍ مع الميول، ذلكَ المصدرُ الذي يجِبُ أنْ يُشتقَّ منهُ الشَّرْطُ اللازمُ لتلكَ القيمة التي يمكنُ للبشرِ أنْ يهبُوها لأنفُسِهِم»[1].

الخلاصة: كانط انطلَقَ من ضرورةِ افتراض حياة أُخرى ننالُ بها جزاء ما فعلناهُ من خير، وهذهِ الحياة الأخرى تُوجِب أنْ تكون النُّفوس خالدة لتنال جزاءَها. ولا مجال لإنكارِ خلود النُّفوس، لأنَّهُ يُؤدِّي إلى إنكار القانون الأخلاقي الذي قُلنا إنَّهُ حقيقة لا ريبَ فيها. لذلكَ رأى كانط أنَّ خلودَ النُّفوس هو المصادرة الأولى للعقل العملي. ثمَّ مضى في استدلالهِ قائلاً: ما دامَ قد ثبَتَ أنَّ النُّفوس خالِدة، وأنَّ العدالةَ في المثوبةِ والعقوبةِ واجبة، فلا بدَّ أنْ نُؤمِن بوجودِ حكَم عَدْلٍ قادِرٍ خالِدٍ يتولَّى إقرار هذهِ العدالة في اليومِ الآخِر، وهذا الحكَمُ العَدْل القادِر الخالِد هو اللهُ. لذلكَ رأى كانط أنَّ الإيمانَ بوجودِ الله هو المصادر الثَّانية للعقلِ العملي. ولنْ يكونَ الحُكْمُ عادِلاً في اليومِ الآخر ما لَمْ يكُن الفاعِلُ الأخلاقي حُرّاً. لذا ذهب كانط أنَّ حُرِّية الفاعِل الأخلاقي هو المصادر الثَّالثة للعقلِ العملي.

نستنتج مما مضى، أنَّ الإيمانَ بخُلُودِ النَّفْس وباللهِ وبحُريَّة الفاعل الأخلاقي. . .الإيمان بهذه المصادرات الثلاث هو الدَّعامة الرَّئيسية عند كانط للأخلاقِ، وافتراضُ وجودِ الله ضرورةٌ يقتضيها العقل العملي، وإلَّا لنْ تقوم للأخلاقِ قائمة.

الموقف العام من حُجَّة كانط:

القول بأنَّ الأخلاق من دونِ الإيمان باللهِ لا تقوم لها قائمة، صحيحٌ في رأيي؛ بمعنى أنَّا لو افترضنا أنَّ اللهَ غير موجود، فلنْ يكون هناك أيُّ مصدرٍ للإلزام الأخلاقي (شرحتُ هذه النُّقطة بإيجاز في النُّقطة 5 من الفصْل السَّادس في الباب الأول). لَكن القول بأنَّ العقل النَّظري عاجزٌ عن الاستدلال على وجودِ الله، ووجود الله مجرَّد ضرورة أخلاقيَّة يقتضيها العقل العمَلي، لا يسعُني الموافقة عليه، لأنَّ الأدِلَّة النَّظرية متينة وقوية. مع ذلك، حُجَّة الضَّرورة الأخلاقية ـ التي قدَّمها كانط ـ مقبولة بوصْفِها رافداً وطريقاً يُساهم في الوصولِ إلى اللهِ، جنْباً إلى جنْبِ الطُّرقِ الأخرى، وإنْ كانَ لِكُلِّ طريق نقاط قوَّته وضعْفه[2].

---

(1) كانط، نقد العقل العملي، ص192.

(2) ثمة ملاحظة أخرى. إدراك أنَّ الظالم والخائن جديرٌ بالمؤاخذة، وأنَّ العادِل الأمين الذي يُضحِّي في سبيلِ العدل والأمانة جديرٌ بالمثوبة ـ إذا رافقَهُ إيمانٌ بعدالةِ الله ـ يُوظَّف عندنا عادَةً لإثبات المعاد ووجود عالَم آخَر يُجازى فيهِ الظالم الخائن، ويُثابُ فيهِ العادِل الأمين. لكن كانط استخدمَ هذا الإدراك ـ ليسَ لإثباتِ المعاد كما نفعَل ـ بل لإثباتِ ضرورة الإيمان باللهِ.

ثانياً: حجة لويس/كولنز (الله بوصفه غارس القانون الأخلاقي)

في كتابِهِ *لغة الله*، سرَدَ فرانسيس كولنز في الفصْلِ الأول رحلتَهُ من الإلحادِ إلى الإيمانِ باللهِ. وشرَحَ في الفصْلِ الثَّاني ـ الذي حمَلَ عنوان «حرْب الرُّؤى الكونية» ـ حُجَّة لويس للإيمانِ باللهِ القائمة على *القانون الأخلاقي*[1]، والتي دفعَتْهُ في نهايةِ المطاف للإيمانِ ـ كما آمنَ لويس ـ بعد إلحادِهِ. لكن من هو كولنز؟ ومن هو لويس؟

من هو فرانسيس كولنز؟

(1950ـ. . .) عالم جينات أميركي، تقلَّدَ منْصِب رئيس مشروع الجينوم البشري[2]. في يوليو/تموز 2000 وقف كولنز مع الرئيس الأميركي بل كلنتون ليُعلنا معاً اكتشاف أوَّل مُسودَّة للخارطة الوراثية البشرية. ووصف د. مايكل ديكستر مدير مؤسسة ويلكوم البريطانية، أنَّ هذا الإنجاز المهم في تاريخ البشرية يضاهي هبوط الإنسان على سطح القمر، وقال إنَّ المعلومات الجديدة سوف تُغيِّر من طريقة تفكيرنا بأنفسنا، وستُؤدِّي في النِّهاية إلى التوصل إلى أساليبِ جديدة لتشخيص وعلاج الأمراض.

في إبريل/نيسان 2003 أعلنَ باحثو الشفرة الوراثية في تسلسل خريطة الجينات البشرية أنَّهم تمكَّنوا من إكمال الخريطة قبل عامين مما كان مُقرَّراً، وبالتالي تمكَّنوا من فكِّ الشِّفْرة الجينية بنسبة 100%. وأكَّد كولنز أنَّ هذه النتائج ستُساعد كثيراً على علاج مرض السُّكَّر والسَّرطان. واعتقد البعض عندما بدأ البحث في خريطة الجينات البشرية بشكلٍ رسمي بأنَّ هذا الأمر قد يستغرق 20 سنة أو أكثر حتى يكتمل، غير أنَّ أجهزة الكمبيوتر المُزوَّدة بذكاءٍ اصطناعي أسرعت بالعملية كثيراً. وكان لفرانسيس كولنز دور مهم وبارز في هذه التطوُّرات.

والحقيقة أنَّ موقف كولنز الدِّيني يُسبِّب حرجاً كبيراً أمام الداروينيين الجُدُد، خصوصاً إمامَهُم الشَّهير ريتشارد دوكنز. . . لماذا؟

دوكنز يستند في إلحادِهِ على نظرية التطوُّر لدارون، ويُؤكِّد على أنَّ أهم وأحدَث دليل يدْعَم نظرية التطوُّر بقُوَّة، هو ما تمَّ اكتشافه في الجينات الوراثية وتركيبها، بحيث إنَّ الأدلَّة التي كانَ يُستند لها الدَّارونيون القُدَماء لم يعُد لها قيمة كبيرة، بالمقارنة مع ما أظهرَهُ عِلْم

(1) Moral Law.

(2) Human Genome Project (HGP).

البيولوجيا الجزيئية المتعلّق بالجينات الوراثية. إذاً، دوكنز (عالم الأحياء المتخصّص في تبسيط هذا العِلْم بلغة شعبية) يُؤكِّد على أنَّ عِلْم الجينات يدْعَم موقِفَهُ الإلحادي.

موقف كولنز يُسبِّب حرَجاً لدوكنز، لأنَّ دوكنز إنْ كان يُزايد على البسطاء بأنَّه متخصِّص في عِلْم الأحياء، وأنَّه يتحدَّث من موقع المتخصِّص في عِلْمٍ يدْعم ـ كما يزْعم ـ الإلحاد.. .فإنَّ كولنز أكثر منه تخصُّصاً.. .ومع ذلك هو مؤمن بالله.

وإنْ كان دوكنز يزْعم أنَّ عِلْم البيولوجيا الجزيئية والجينات الوراثية يدْعم الإلحاد، فكولنز المتخصِّص والمنهمك عمليّاً في الاكتشافات التي غيَّرَت وجْهَ التاريخ، لا يرى أبداً أنَّ هذه الاكتشافات تدْعم الإلحاد، بل بالعكس، يرى أنَّ تطوُّر الجنيات يمكن أنْ يُنظر إليه على أنَّه اللُّغة التي يتحدَّث بها الله معنا. لذا كتَبَ في 2007 كتاب *لغة الله*.

وإنْ كان دوكنز يرى أنَّ المؤمنين بالله يُعادون نظرية التطوُّر التي أكَّد العِلْمُ عليها، فإنَّ كولنز ـ خلافاً لحركة التَّصميم الذَّكي (من أعلامها بيهي ودمبسكي) ـ لا يُعادي نظرية التطوُّر، بل يؤمن بصحَّتها.. .ومع ذلك لا يرى أنَّها تدعم الإلحاد مطلقاً.

فرانسيس كولنز عندما كان مُلْحِداً، حدَثَ له موقفٌ في المستشفى الذي كانَ يعمَل فيه، مع امرأةٍ عجوز كانت مشرفة على الموت، جعلته يكتشف فجأة أنَّ إلحادَهُ لا يقف على أيِّ أرضٍ صلبة، فبدأ يتساءل: إنْ كنتُ عالِماً لا يبني مواقِفَهُ إلَّا على الأدلَّة والشواهد فكيف اتَّخذْتُ موقفاً إلحاديّاً دونَ أدلَّة وشواهد؟[1]

فقرَّر كولنز أنْ يُعيدَ النَّظر في مسألةِ إيمانهِ بالله، وقادَتْهُ الأحداث إلى كتاب *المسيحية المجرَّدة* للويس، وقرأهُ واقتنعَ تماماً بالحُجَّة التي جعلت لويس يؤمن أيضاً بالله بعدَما كانَ مُلْحداً.. .فمن هو لويس؟ وما هي الحُجَّة التي ساقته للإيمان بالله؟

من هو سي. إس. لويس؟

(1898 ـ 1963) هو أديبٌ أيرلندي المولد، بريطاني النشأة، أحد أشهر عمالقة الفِكْر في القرن العشرين. عمل مُدرِّساً للأدب الإنجليزي في جامعة أكسفورد، ثمَّ جامعة كامبردج، وكتبَ أكثر من ثلاثين كتاباً، أهمُّها *المسيحية المجرَّدة*، *المَحبَّات الأربع*، *رسائل خُربُر*.

---

(1) موقف كولنز هذا يعطينا انطباعاً بأن أغلب العلماء المرموقين، إن عدّهم البعض أنهم ملحدون، فإلحادهم هو تعبير عن انسياقهم مع الجو العام في الغرب، ولا يعبر عن موقف فلسفي ينطلق من تأمل وتفكير عميقين.

الذي يهمُّني هو كتاب *المسيحية المجرَّدة*، الذي هو في أصْلِهِ سلسلة من أحاديث إذاعية، بثَّتْها إذاعة BBC بين سنة 1942 ـ 1944. هذه الأحاديث لا بدَّ من فهمها في إطارِها التاريخي، ففي العام 1940 بعد اثنتين وعشرين سنة فقط من نهاية حرب وحشيَّة حرَمَت بريطانيا جيلاً كاملاً من شُبَّانِها (الحرب العالمية الأولى)، وجدَت بريطانيا نفسَها تخوضُ حرباً أخرى (الحرب العالمية الثانية). ومن المعلوم أنَّ بعض الناس في المآسي والويلات يفقدونَ صوابَهُم وتماسُكهم النَّفسي، وبعضهم الآخر تستيقظ فيهِ الفطرة الدِّينية. وأحاديث لويس الإذاعية كانت تعالج الاهتزاز النَّفْسي من ناحية، وتُحفِّز الفطرة الدِّينية من ناحيةٍ أخرى.

هذا الكتاب مُكوَّن من أربعة فصول، يهمُّنا منه الفصْل الأول الذي يحمل عنوان «الصَّواب والخطأ كمُؤشِّر لمعنى الكون»، وفيه يُقدِّم لويس حُجَّته.

الصَّواب والخطأ كمُؤشِّر لمعنى الكون:

يمكن تلخيص حُجَّة لويس ـ التي عرضَها في الفصْل الأول ـ في النقاط التالية:

أولاً: لدى الكائنات البشرية، في أنحاءِ الأرض كلِّها، تلكَ الفكرة الفريدة بـ«أنَّ عليهم أنْ يتصرَّفوا بطريقةٍ معينة»، وليسَ في وسعِهم حقّاً التخلُّص من هذه الفكرة.

فالناس عندما يتشاجرون، يستخدمونَ معياراً ما في السُّلوك يتوقعونَ أنَّ الطرفَ الآخر يعْرِفُهُ. عندما يقولُ أحدُهُم للآخر «كيفَ سيكونُ موقِفُكَ إنْ فعلَ بكَ الآخرون ما تفعلهُ أنت؟»، «اترُكهُ لشأنِهِ، تصرفُّاتِهِ لا تضُرُّكَ بشيء»، «لماذا تحرَّشْتَ بهِ أولاً؟»، «هيا لقد أعطَيْتَ وعداً». . . إلخ، فإنَّهم ينطلقونَ من معيارٍ ما للسُّلوك، ونادراً ما يُجيبُ الآخر: «اذهَبْ أنتَ ومعيارُكَ للجحيم»، بل تجِدهُ بدلاً من ذلك يُحاول أنْ يُبيِّن أنَّ ما يفعلهُ لا ينتهك هذا المعيار، أو إذا خالفَهُ فلعُذْرٍ خاص.

التَّشاجُر يعني محاولة إظهار أنَّ الطَّرَف الآخر هو المخطئ والمعتدي، ولا معنى لذلك إنْ لم يكن لديكَ ولدى الآخر شيء من الاتفاق على ما هو صواب وما هو خطأ (مثال: لا معنى للقولِ بأنَّ لاعب كرة القدم قد ارتكبَ خطأ «فاول» ما لم يكن هناك شيء من الاتفاق حول قواعد لعبة كرة القدم).

درَجَ الناسُ على تسمية ذلك القانون حول الصَّواب والخطأ بـ«قانون الطبيعة» (= القانون الأخلاقي). أما اليوم، فعندما نتكلَّم عن «قوانين الطبيعة»، فإنَّا نعني عادةً أموراً كالجاذبية أو الوراثة أو قوانين الكيمياء.

لمَّا دعا المفكرون الأقدمون الصَّواب والخطأ «قانون الطبيعة»، فإنَّما قصدوا في الحقيقة قانون الطبيعة الإنسانية. وكانت الفكرة أنَّه كما يتحكَّم قانون الجاذبية بجميع الأجسام، والقوانين البيولوجية بالكائنات الحيَّة، فكذلكَ للإنسانِ قانونُهُ الخاص؛ ما عدا هذا الفرق الأساسي: أنَّ الجسم لا يستطيع أنْ يختار الانقياد لقانونِ الجاذبية أو عدم الانقياد له، ولكن الإنسان يستطيع أنْ يختار إما الانقياد لقانونِ الطبيعة وإما عدم الانقياد له.

عندما أطلقَ الناسُ على هذا القانون «قانون الطبيعة»، واعتقدوا أنَّ كلَّ امرئ يعرفه بالطبيعة ولا داعيَ لتعليمه إيَّاه، لم يقصدوا أنَّه لا يمكن أنْ تجد فرداً غريباً لا يعرف ذلك القانون، تماماً كما تجد قلَّة من الناس مصابين بعمى الألوان.

بعضَ الناس سيقولون: إنَّ فكرة قانون الطبيعة المعروفة عند جميع البشر، ليست سليمة. . .لأنَّ الحضارات المختلفة كانت لديها نُظُم أخلاقية مختلفة.

لكن هذا غير صحيح، فلطالما وُجِدَت اختلافات بين أخلاقيات البشر، ولكنَّها لم تبلغ حدَّ الاختلاف الكلِّي قط.

الأمر اللافت للنَّظَر بالفعل هو هذا: كلَّما وجَدْتَ إنساناً يقول إنَّه لا يؤمن بصوابٍ وخطأ حقيقيين، فستجد ذلكَ الإنسان نفسه يتراجع عن هذا بعد هُنيئة. فهو قد ينقُضُ وعدَهُ لك، ولكن إذا حاولتَ نقضَ وعدٍ وعدتَه بهِ فإنَّه سيتذمَّر قائلاً: «هذا ليسَ من العدلِ والإنصاف»!

قد يُخطئُ الناسُ أحياناً بشأنِ الصَّواب والخطأ، تماماً كما يغلط بعضُهم في حسابِ الجَمْع. غير أنَّهما ليسا مجرَّد مسألة ذوق ورأي، مثلهما مثل جدول الضَّرْب.

ثانياً: رغم معرفة الناس بقانون الطبيعة إلَّا أنَّهم يُخالفونَهُ ولا يتصرَّفون وِفْقَهُ.

ليسَ أحدٌ منَّا يعمَل حقّاً بقانونِ الطبيعة. .نحنُ نفشَل في ممارسةِ السُّلوك الذي نطلبُهُ من غيرنا، وربَّما يتوافر لدينا كلُّ نوعٍ من الأعذار.

القضية ليست قضية كون الأعذار مُقْنِعَة أو لا؟ بل القضية أنَّها برهانٌ آخر على مدى عمق إيماننا بقانون الطبيعة. فإذا لم نكن نؤمن بالسُّلوكِ اللائق، فلماذا نهتمُّ كثيراً بسَوْقِ الأعذار عن سُوءِ تصرُّفنا؟

الحقُّ أنَّنا نؤمن بالاستقامةِ كثيراً، ونحسُّ حُكْمَ القانون يلحُّ علينا كثيراً، حتى لا نُطيق مواجهة حقيقة كونَنا مخالفينَ له، فنُحاول تالياً إزاحة المسؤولية بعيداً عنا.

اعتراضات:

في الفصْل الثاني، طرَحَ لويس اعتراضين وأجابَ عنهما.

الاعتراض الأول: أليسَ ما تدعوهُ القانون الخُلُقي هو *الغريزة* التي تدعونا إلى الانخراطِ في جماعةٍ ما؟ أولم تتطوَّر غريزتُنا هذهِ كغيرِها من غرائزِنا الأخرى تماماً؟

جواب لويس: إنَّني لا أنكر أنَّهُ قد تكون لدينا غريزة اجتماعية، لكنَّها ليست ما أقصدهُ بالقانون الخُلُقي.

الشُّعور بـ«*رغبةٍ في المساعدة*» يختلف عن الشُّعور بـ«*وجوبِ المساعدة*»، سواءٌ أردْتَ أم لم تُرِد. افترض أنَّكَ سمِعْتَ استغاثةً من إنسانٍ في خطر. فمن المحتمل أنْ تشعُر برغبتين: إحداهُما الرَّغبة في المساعدة (بدافع من الغريزة الاجتماعية)، والأخرى رغبةٌ في الابتعادِ عن الخطر (بدافع من غريزة حماية الذات). إلَّا أنَّك ستجد في داخلِك ـ فضلاً عن هذين الحافزين ـ شيئاً ثالثاً يقولُ لك: إنَّ عليكَ تلبية الرَّغبة في المساعدةِ وتنحية الرَّغبة في التهرُّب. فهذا الشيء الذي يحكُم بين غريزتين، لا يمكن هو ذاته أنْ يكون أيًا منهُما.

هاكَ طريقةً أخرى للتيقُّن بأنَّ القانون الخلقي ليس مجرَّد واحدةٍ من غرائزنا. إذا تضاربت غريزتان، ولم يكن في ذهْنِ المخلوق أيُّ شيء سوى هاتين الغريزتين، فبديهيٌّ أنَّ الغريزة الأقوى بين الاثنتين يجب أنْ تسود. ولكن في تلك اللَّحظات التي فيها نكونُ أكثرَ وعياً للقانونِ الخُلُقي، يبدو عادةً أنَّه يُملي علينا مسايرةَ أضعف الحافزين. فمن المحتمل أنك ترغب في السَّلامة أكثر بكثير من الرَّغبة في مساعدة من يكاد يغْرق، إلَّا أنَّ القانون الخُلُقي يقولُ لك إنَّ عليك أنْ تُساعدَهُ رغم ذلك.

وإليكَ طريقةٌ ثالثة لإدراكِ الأمر .لو كان القانونُ الخُلُقي واحدةً من غرائزنا، لكانَ ينبغي أنْ نكون قادرين على الإشارة إلى حافزٍ ما في داخلنا يبقى دائماً ما ندعوهُ «الخير» أو «الصَّواب» متناغماً كلَّ حين مع قاعدة السُّلوك السَّوي .ولكنَّنا غير قادرين على ذلك. فليسَ بين غرائزنا واحدةٌ لا يمكن للقانون الخُلُقي أحياناً أنْ يطلب منَّا قمعَها، ولا واحدةٌ لا يمكن له أحياناً أنْ يطلُب منَّا تنشيطَها.

الاعتراض الثاني: أليس ما تدعوهُ القانون الخُلُقي مجرَّد عُرْف اجتماعي، شيئاً نكتسبُهُ من طريق التربية؟

جواب لويس: أظنُّ أنَّ ههنا سوء فهم. إذْ إنَّ أولئكَ الذين يطرحونَ هذا السُّؤال

يُسلِّمون بداهةً بأنَّه إذا تعلَّمنا أمراً من أهلِنا ومعلمينا فلا بدَّ إذاً أنْ يكون ذلك الأمر مجرَّد اختراع بشري. إلّا أنَّ واقعَ الحال هو خلافُ هذا طبعاً. جميعُنا تعلَّمنا جدول الضَّرْب في المدارس. والولد الذي نشأ وحدَهُ في جزيرةٍ مقفرةٍ لن يعْرِفهُ. ولكن من المؤكَّد أنَّه لا يترتَّب على ذلك أنَّ جدولَ الضَّرْب مجرَّد عُرف بشري اصطنعَهُ البشر لأنفُسِهِم وكان يمكن أنْ يجعلوهُ مختلفاً لو شاؤوا!

المسألة هي: إلى أيَّة فئة ينتمي قانون الطبيعة الإنسانية؟ لدينا سببان للقول إنَّه ينتمي إلى الفئة التي تنتمي إليها الرِّياضيات:

السبب الأوَّلُ: رغم وجود اختلافات بين المفاهيم الأخلاقية في زمانٍ ما وبلدٍ ما وتلكَ التي في زمانٍ وبلدٍ آخرين، إلّا أنَّ الفوارق ليست كبيرة بالحقيقة (أو على الأقل ليست كبيرة كما يتصوَّر معظم الناس).

السبب الثاني: عندما تُفكِّر في هذه الاختلافات بين أخلاقيات شعب وأخلاقيات شعب آخر، فهل تحسب أنَّ أخلاقيات شعب بعينِهِ أفضل أو أسوأ من أخلاقيات شعب آخر؟ أولم يكن أيٌّ من التغييرات تحسيناً؟

إنْ كان لا، فلا يمكن عندئذٍ طبعاً حصول أيِّ ترقٍّ خُلُقي. فالتَّرقي الخُلُقي لا يعني مجرَّد التغيير، بل التغيير نحوَ الأفضل. ولو لم تكن مجموعة من المفاهيم الخُلُقية أصحّ أو أحسن من أيةِ مجموعة سواها، ما كان معنى لتفضيل أخلاقيات التمدُّن على أخلاقيات التوحُّش، أو أخلاقيات المسيحية على أخلاقيات النازِيَّة. وفي الحقيقة طبعاً إنَّنا جميعاً نؤمن بأنَّ بعض الأخلاقيات أفضل من غيرها.

حقيقة القانون:

في الفصْل الثالث، مضى لويس في تعميقِ حُجَّته، فقال:

عندما تكونُ بصدَدِ التعامل مع كائناتٍ بشرية، لديكَ الوقائع (كيفَ يتصرَّف الناسُ فعلاً)، ولديك أيضاً شيء آخر (كيفَ كانَ ينبغي لهم أنْ يتصرَّفوا). لكن في باقي الكون كلِّه لا داعيَ لوجود ما يتعدَّى الوقائع؛ فالإلكترونات والجزيئات تتصرَّف بطريقة محدَّدة.

قدْ نحاول مثلاً أنْ نُبيِّن أنَّك عندما تقولُ عن إنسانٍ إنَّه كان ينبغي له ألا يتصرَّف مثلما يتصرَّف، فإنَّما تعني أنَّ ما يفعله ذلك الإنسان يصدُف أنْ يكون غير ملائم لك. . .غير أنَّ ذلك غير صحيح تماماً.

فإنَّ رجُلاً يحتلُّ المقعد القريب من النافذة في القطار لأنَّه وصلَ إليهِ قبْلي، ورجُلاً انسلَّ إليه فيما أنا دائرٌ ظهري وأزاح حقيبتي ولكنِّي منعته، كلاهما يتصرَّفان تصرُّفاً لا يلائمني على السَّواء. إلَّا أنَّني ألومُ الرَّجُل الثاني وأقول إنَّه ما كان ينبغي له أنْ يتصرَّف على هذا النَّحو، ولا ألوم الأول ولا أرى أنَّه تصرف على نحوٍ خاطئ مع أنَّ تصرُّفَهُ اصطدمَ مع منفعتي. فأنا لا أغضَب على رجُلٍ يُزاحمني بالصُّدفة، إلَّا هنيئة على الأرجح قبل أنْ يعود إليَّ رُشْدي. ولكنَّني أغضب على رجُلٍ يحاول أنْ يُزاحمني ولم يُوفَّق (أقول: مثال آخر في حياتنا اليومية: عندما أنتظر خروج سيارة ما، في موقف سيَّارات مزدحم، ثمَّ يعمَد أحدُهُم فجأة إلى أخذِ الموقف، رغمَ سبْقي لانتظار خروج تلك السيارة).

إذاً لا يُمكنك أنْ تقول إنَّ ما ندعوهُ سلوكاً شريفاً لدى الآخرين هو ببساطة ذلك الذي يصدُف أنْ يكون نافعاً لنا. إنَّه يعني أموراً مثل ترك امرأة وشأنها حين يتيسَّر لك أنْ تُواقعها بالحرام، والوفاء بوعود بإمكانك ألا تفي بها، وقول الحق حين يجعلك تبدو مغفلاً.

يقول بعض الناس: رغم كون السُّلوك اللائق لا يعني ما ينفع كلَّ شخص بمفردهِ في لحظةٍ معينة، فهو يعني ما ينفع الجنس البشري ككل.

يجيب لويس: لكن إذا سألنا «لماذا ينبغي لي أنْ أكون غير أناني؟» وأجبْتُم «لأنَّ هذا خيرٌ للمجتمع»، يمكن عندئذٍ أنْ نسأل: «ولماذا ينبغي أنْ يعنيني ما هو خيرٌ للمجتمع إلَّا حينَ يصدُف أنَّه ينفعني أنا شخصياً؟» وعندئذٍ تُضطرُّون إلى القول: «لأنَّه ينبغي لكَ أنْ تكون غير أناني!». وهذا إنَّما يرجعنا إلى النُّقطة التي منها انطلقنا. إنَّكم تقولون ما هو صحيح، ولكنَّكم لا تتقدَّمون إلى أبعد من ذلك أبداً.

إذا سأل سائلٌ عن الغرض من لعبِ كرة القدم، لا يكون كثير من الصَّحة في القول: «لأجل تسجيل أهداف»، لأنَّ محاولة تسجيل الأهداف هي اللُّعبة بعينِها وليست علَّة اللُّعبة، ويكون مؤدَّى قولك بالحقيقة إنَّ كرةَ القدم هي كرة القدم: وهذا أمرٌ صحيح، إلَّا أنَّه لا يستحق أنْ يُقال. بالطريقة عينها، إذا سأل سائل عن مغزى السُّلوك بلياقة، فغير مفيد أنْ تجيب: «في سبيل منفعة المجتمع»؛ لأنَّ محاولة نفع المجتمع (أي الناس الآخرين) هي أحد مقوِّمات السُّلوك القويم. فيكون كلُّ ما أنت قائلُه بالحقيقة أنَّ السُّلوك القويم هو السُّلوك القويم.

ما يكْمُن وراءَ القانون:

في الفصْل الرَّابع، غاص لويس في حقيقةِ القانون الأخلاقي، فقال:

منذُ صارَ البشرُ قادرين على التَّفكير، وأخذوا يتساءلون عن الكون وكيف خرَجَ إلى الوجود، انقسَمَ الناسُ بين رأيين اعتنقوهما:

1. **الرَّأي المادِّي**: ويعتقد معتنقو هذا الرَّأي أنَّ المادَّة والفضاء وُجِدا صُدْفة فحسب، وأنَّهما موجودان دائماً، ولا أحد يعرف لماذا؛ وأنَّ المادَّة إذْ تصرَّفت بطرقٍ معيَّنة ثابتة، اتَّفق أنَّها بنوعٍ من المصادفة أنتجَت مخلوقات نظيرنا نحنُ قادرة على التَّفكير.
2. **الرَّأي الدِّيني**: ما هو وراءَ الكون إنَّما هو أشبه بعقلٍ منهُ بأيِّ شيءٍ آخر نعرفه.

بواسطةِ العِلْم[1] بمعناهُ المألوف، لا تستطيع أنْ تتبيَّن أيُّ الرَّأيين هو الصَّائب. فالعِلْمُ يشتغل بالاختبارات، وهو يراقب الأشياء كيف تتصرَّف. وكلُّ تصريحٍ عِلْمي، مهما بدا مُعقَّداً، يعني بالحقيقة شيئاً مثل هذا: «لقد وجَّهْتُ التلسكوب نحوَ الجزء كذا وكذا من الفضاء، في السَّاعةِ كذا، في اليوم الفلاني، ورأيتُ كذا وكذا».

لا تظُنُّوا أنِّي أقولُ أيَّ شيءٍ ضدَّ العِلْم، فأنا إنَّما أقولُ ما هي وظيفة العِلْم.

التصريح بأنَّ «كائناً ما» وراء الكون موجود أو غير موجود، كلاهُما ليسَ تصريحاً يمكن أنْ يُصدرهُ العِلْم. العلماءُ الحقيقيون عادةً لا تصدُر عنهُم تصريحات من هذا النَّوع.

كان من شأن الوضع أنْ يكونَ مثيراً لليأس تماماً لولا هذا الأمر: أنَّ في الكونِ بكاملهِ شيئاً واحداً فقط لا غير نعرفُ عنهُ أكثرَ ممَّا يُمكننا أنْ نتعلَّمهُ من الملاحظة الخارجية، وذلكَ الشَّيء الواحد هو الإنسان. ونحنُ لا نلاحظ البشر فحسب، بل *إنَّنا* بشرٌ أيضاً. ففي هذهِ الحالة لدينا معلوماتٌ داخلية، إذا جاز التعبير، لكونِنا في قلْبِ المعرفة.

لاحظ النُّقطة التالية: أيَّ شخص يدرُس الإنسانَ من الخارج، مثلما ندرُس الكهرباء، وهو لا يعرف لُغتَنا ولا يقدر تالياً أنْ يحصل منَّا على أيَّةِ معرفة داخلية، بل يُلاحظ فقط ما نقومُ به، لنْ يحصَل البتَّة على أدنى بيِّنة على وجودِ هذا القانون الخُلُقي لدينا.

على نفس المنوال، لو كان في حالِ الحجارة أو الجوِّ أيُّ شيءٍ مستقل عن الحقائق الملحوظة أو وراءها، لما كانَ في وسعِنا قطعاً أنْ نرجو اكتشافَهُ بدراسةِ تلك الأشياء من الخارج.

من ثَمَّ كان لبُّ المسألة شبيهاً بهذا: إنَّنا نريدُ أنْ نعرف عن الكون أهو موجودٌ بالمصادفةِ على ما هو عليه فحسب، أم وراءَهُ قُوَّةٌ تجعله على ما هو عليه؟ وبما أنَّ تلكَ

---

(1) Science.

القُوَّة، في حالِ وجودِها، لن تكون واحدة من الوقائع الملحوظة بل حقيقة تُوجِد تلك الوقائع، فلا يمكن عموماً لمجرَّدِ الملاحظة أنْ تهتدي إليها. ولكن ثمَّة حالة واحدة فقط يُمكننا فيها أنْ نعرف بوجودِ شيء إضافي أو بعدَمِ وجودِهِ، ألا وهو حالتُنا نحنُ البشر. وفي هذه الحالة يتبيَّن لنا وجود شيء نظير ذلك.

لنُعبِّر عن القضيةِ بأُسلوبٍ معاكس: إذا كان خارجَ الكون قُوَّةٌ ضابطة، فلا يمكن أنْ تُظهِر لنا ذاتَها كواحدةٍ من الحقائق الواقعة داخلَ الكون، كما لا يقْدِر مهندسُ منزلٍ ما أنْ يكونَ في الواقع جداراً أو درَجاً أو موقداً في ذلكَ المنزل .فالطريقةُ الوحيدة التي يمكننا بها أنْ نتوقَّع من تلكَ القُوَّة إظهار ذاتها ستكون داخلَ أنفُسنا، بصورةِ سُلْطة مُؤثِّرة أو وصيَّة ثابتة تحاول أنْ تحمِلَنا على التصرُّف بطريقةٍ معيَّنة. وهذا تماماً هو ما نجِدُهُ داخلَ أنفُسنا.

ثمَّ طرح لويس مثالاً في غايةِ الرَّوعة، فقال:

هبْ شخصاً سألني عندما أرى رجُلاً لابساً زيّاً أزرق يسيرُ في الشَّارع ويترُك عندَ بابِ كلِّ بيت ظرْفَ ورقٍ صغيراً: «لماذا تفترض أنَّ تلكَ الظُّروف تحتوي على رسائل؟»

يكونُ جوابي: «لأنَّهُ عندما يترُك لي هذا الرُّجُلُ ظرْفاً صغيراً مشابهاً، يكونُ محتوياً على رسالةٍ بالفعل»!

إذا اعترضَ بعدئذٍ قائلاً: «ولكنَّكَ لمْ ترَ قطُّ كلَّ تلكَ الرَّسائل التي تحسَب أنْ يلتقطونَها».

لا بدَّ أنْ أقول له: «طبعاً لم أرَها، ولا ينبغي لي أنْ أتوقَّع رُؤيتَها، لأنَّها غير مُوجَّهة إليَّ. فأنا أُفسِّر الظُّروف التي لا يحِقُّ لي أنْ أفتَحها من خلالِ تلكَ التي يحقُّ لي فتْحَها».

الأمرُ نفسُهُ ينطبق على هذه المسألة .الظَّرْفُ الوحيد المسموح لي بأنْ أفتَحه هو الإنسان. وحين أفعلُ ذلك، ولا سيَّما حين أفتَح ذلك الإنسانَ المخصوص المدعو *أنا*، أجدُ أنَّني غير موجود مستقِّلاً بذاتي، وأنَّني تحتَ قانون ما، وأنَّ شخصاً ما أو شيئاً ما يريدُ منِّي أنْ أتصرَّف بطريقةٍ معيَّنة.

ولستُ أحسَبُ بالطَّبع أنِّي إذا استطعتُ بلوغَ داخِل حجَر أو شجَر فسأجِدُ الأمرَ عينَهُ تماماً، مثلما لا أحسَبُ أنَّ جميعَ الناس الآخرين في الشَّارع يتلقَّونَ الرَّسائل عينَها التي أتلقَّاها أنا. ينبغي لي مثلاً أنْ أتوقَّع الاهتداء إلى أنَّ على الحجَر أنْ يخضَع لقانونِ الجاذبيَّة، وأنَّه بينما يكتفي باعث الرَّسائل بأنْ يطلب منِّي إطاعة قانون طبيعتي الإنسانيَّة،

يُجْبِر الحجَر على إطاعةِ قوانين طبيعتَهُ الحجريَّة. ولكن ينبغي لي أنْ أتوقَّع الاهتداء إلى أنَّ وراء الحقائق الواقعة، إنْ صحَّ التَّعبير، مُرْسِلاً للرَّسائل في كلتا الحالتين: **قُوَّة أو مُدبِّراً أو مُرشِداً.**

الموقف العام من حُجَّة لويس:

حُجَّة لويس رائعة. وعند تأمُّلي فيها وجدتُّ فيها مزيجاً من المعرفة الحضورية بالله من ناحية، والاستدلال عليه بدليل الهداية والعناية من ناحيةٍ أخرى، مع بعض الفوارق.

ففي دليل الهداية والعناية كُنَّا نستدِلُّ من خلال وجود قوة هادية في الموجودات على وجودِ ربٍّ ومُرْشدٍ لتلكَ الموجودات، في حين أنَّنا في حُجَّة لويس نستدِلُّ من وجودِ قُوَّة هادية عندنا على وجودِ ربٍّ ومُرْشدٍ لنا.

من ناحيةٍ أخرى، المعرفة الحضورية لا يتم فيها استدلال أصْلاً، بل معرفة مباشرة بالشيءِ لحضورهِ عندَ العارِفِ به. في حين أنَّ حُجَّة لويس تشرح تلك المعرفة على هيئةِ استدلال.

بالإضافة لذلك، قد نظفر ببعض الآيات في القرآن الكريم تشير إلى حُجَّة لويس، عندما يقول تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[1]، ويقول: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ۝١٠ فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ﴾[2]، ويقول: ﴿وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾[3]، ويقول: ﴿بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ ۝١٤ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُۥ﴾[4].... نجد أنَّه تعالى يتحدَّث عن أنَّ الإنسانَ مُصمَّمٌ بطريقةٍ يجد فيها أمامَهُ طريقان: الصَّواب والخطأ، وأنَّ ثمةَ نفساً تلومُهُ إنْ سارَ في طريق الخطأ، وأنَّه مهما ساقَ الأعذار، هو بصيرٌ ويعرف في قرارةِ نفسِهِ هل امتثلَ للقانون الأخلاقي أو تهرَّبَ من الامتثالِ له؟

لذا يمكننا أنْ نقول إنَّ حُجَّة لويس جسَّدت تطبيقاً رائعاً لدليل الهداية والعناية... لكن مشكلتها أنَّها لا تُقْنع إلَّا من غاصَ في أعماقِ نفسهِ ليستكشف بنفسهِ هذا القانون الأخلاقي المغروس فينا.

---

(1) سورة الإنسان، الآية 3.

(2) سورة البلد، الآيتان 10 ـ 11.

(3) سورة القيامة، الآية 2.

(4) سورة القيامة، الآيتان 14 ـ 15.

الفصل الثاني:

نظريَّة القرار والإيمان باللهِ

تمهيد:

علماءُ الكلام يتحدَّثون عادةً عن ضرورةِ النَّظر ولُزُوم تحصيل المعرفة. . .ويمكن تناول هذه الضَّرورة من زوايتين:

1. الفُضُول الطَّبيعي عندَ الإنسان (ضرورة طبيعية): وخاصَّة عندما يتعلَّق الأمر بوجودِهِ وحياتِهِ ومصيرِهِ. فمثلاً إذا فقدَ الإنسانُ وعيَهُ لفترةٍ من الزَّمن، وفجأة فتَحَ عينيه في مكانٍ لم يألَفْه، فالأرجح أنَّ أوَّل سؤال يطرَحُهُ على نفسِه وعلى من حوله: لماذا أنا هنا؟ من جاءَ بي إلى هنا؟ ما الأحداث التي وقعَت وأدَّت لمجيئي إلى هنا؟ وإذا جاءَ بعضُ الناس لأخذهِ لمكانٍ آخر سوف يسألهم على الفور: إلى أين أنتم ذاهبونَ بي؟ إلى أين تسوقُونَني؟

ومهما حاوَلَ من حولَهُ التنصُّل والتهرُّب من إجابتِهِ، فسوفَ يظلُّ هو يُلِحُّ عليهم ويتساءَل بإصرارٍ حتى يصل إلى إجاباتٍ شافية، وإذا يأسَ من الإجابة فقد يشغَل نفسَهُ ويتعلَّق بأمورٍ تُنسيه هذهِ الأسئلة المصيرية حتى يُخفِّف من قلَقِه المتوقِّد.

هذا الفُضُول المعرفي، وأسئلة كبرى من هذا القبيل، هي التي دفعَت الإنسان إلى التفلْسُف والتديُّن. . .وجعلَتْهُ يشتغل بالفلسفةِ والدِّين، لأنَّهما قدَّما إجابات تروي ظمأ الفضول الإنساني. وقد ورَدَ في الحديث عن الإمام علي عليه السلام: رحِمَ اللهُ امرءاً عرَفَ من أين؟ وفي أين؟ وإلى أين؟[1].

2. دَفْع الضَّرَر المُحتَمل (ضرورة عمليَّة): فالإنسانُ جُبِلَ على تفادي الضَّرَر المُحتَمل، ولو كانَ احتمالُ الضَّرر ضعيفاً. . .فبقَدرِ أهميَّة وخطورة المُحتَمل يحرصُ الإنسانُ

(1) شرح رسالة الحقوق للإمام زين العابدين عليه السلام، ص 71.

على تفادي وقوعه، حتى لو كانَ احتمال تعرُّضِهِ لهُ ضعيفاً. فمن يعلَم أنَّ ثمَّة كأساً فيهِ شرابٌ مسموم، اختلَطَ بكؤوسٍ أخرى تخلو من السُّموم، فسوفَ يحرص على تجنُّب الشُّرب من تلكَ الكوؤوس كلِّها طالما أنَّ بينَها كأساً مسموماً، حتى لو كانَ واحداً من عشرةِ كؤوس مثلاً... فضَعْفُ الاحتمال لا يعني أنَّ الإنسانَ سيتجاهَلُ المُحتَمل، لأنَّهُ بطبيعتِهِ يحسبُ حساباً لأهميَّةِ وخطورةِ المُحتَمل.

الإنسانُ في حياتهِ اليوميَّة الخاصَّة، وفي حياتهِ الاجتماعية العامَّة، يتَّخذ قرارتهُ على أساسِ الموازنة بين قُوَّةِ الاحتمال وأهميَّة المُحتَمل.

سأشْرَح بشكلٍ موجز نظريَّةِ القرار، ثمَّ أنتقل إلى شرْحِ كيفية توظيف تلكَ النَّظرية لصالِح الإيمان بالله.

عمليَّة اتِّخاذ القرار:

القرارُ هو عمَلٌ من أعمالِ الاختيار والتَّفضيل، بموجبِهِ يتمكَّن مُتَّخِذ القرار من التوصُّل إلى ما يجِب وما لا يجِب عمَلُهُ[1]، في معالجةِ موقفٍ معيَّن من المواقف التي يُواجِهُها.

أما عمليَّة اتِّخاذ القرار، فتُشيرُ إلى العمليَّة التي تُبْنى على الدِّراسةِ والتَّفكير الموضوعي للوصول إلى قرارٍ معيَّن، أي الاختيار والتَّفضيل بينَ البدائلِ أو الإمكانات المُتاحة، حيثُ إنَّ أساس اتِّخاذ القرار ينطلق من وجود بدائل، تُؤدِّي بدورِها إلى إيجادِ حيرة (أو شيء من الحيرة)، تتمثَّل في الاختيارِ بين تلكَ البدائل.

وقد يكونُ القرارُ رَفْضاً لكلِّ البدائل المطروحة، لعِدَّة أسباب، منها عدَم وضوح البدائل المُتاحة للاختيار أو المفاضلة، أو عدَم الرَّغْبة في الاختيارِ تفادياً للالتزام أو الارتباط بعملٍ يُؤدِّي إلى الضَّرَرِ بمصالحهِ أو بمصالحِ من حوله. وعدَم تفضيل أيّ من الخيارات المُتاحة هو ـ في حدِّ ذاتهِ ـ قرار.

البعض ذهبَ إلى أنَّ القرار في هذهِ الحالة هو *لا قرار*. رغْمَ أنَّ حالة الـ«*لا قرار*» تأتي في مرحلةِ البحث عن الخيارِ المناسب، بحيث لا وجود لقرار حتى تنتهي مرحلة البحث والتمحيص والمفاضلة، لكن ما أنْ يصِل الشَّخص إلى قناعةٍ معيَّنة، فلا بدَّ أنْ يتَّخذ قراراً، وإنْ كان هذا القرار هو الرَّفض لكلِّ البدائل المطروحة. إذاً عدم وجود أرجحية لأحدِ البدائل هو قرار، والتوقُّف لعدَمِ وجود معلومات كافية هو أيضاً قرار.

---

(1) الوجوب هنا بالمعنى العملي لا الشَّرعي، وبالتالي يشمل «ما يجب» و«ما ينبغي».

وتعتبرُ المعلومات مادَّةُ القرار، ويتوقَّف نجاح القرار عادةً على صحَّة المعلومات ودقَّتها. وغالباً ما تُصادِف عملية الوصول للمعلوماتِ الصَّحيحة الكثير من المشاكل والصُّعوبات، يتعلَّق بعضُها بتضارُبِها أو نقصِها أو عدَم القُدْرة على الحصولِ عليها من مصادِرِها الأصليَّة. ولهذا فإنَّ توفُّر المعلومات بالكميَّةِ والنَّوعيةِ الملائمتين وبالوقتِ المناسب يُمثِّل العمود الفقري لاتِّخاذ القرار، حيثُ يُعَدُّ الأساس في تحديدِ البدائل وتقييمها واختيار البديل الأنسب.

بناء على ذلك، يمكن تعريف القرار بأنَّهُ هو اختيار أنسَب البدائل (الخيارات) المُتاحة من خلالِ تقييم واعٍ للمعلوماتِ المتعلِّقة بهذهِ البدائل لحلِّ مشكلة أو الخروج من موقِف، وهذا يبتني على توفُّر قدْرٍ كافٍ من المعلوماتِ ودقة تلك المعلومات. لذا، درجة الرُّشد في القرارات المُتَّخذَة تتناسب مع درجةِ الوفرة والكفاية والدِّقة في المعلومات ومدى تمثيلها للحقائقِ المرتبطة بالمشكلةِ أو الموقِف.

نظريَّة القرار والإيمان باللهِ:

في دليل النَّظم رأينا أنَّ السيِّد محمد باقر الصَّدْر وظَّفَ نظرية حساب الاحتمالات الرِّياضية للاستدلال على وجودِ الله. كانَ ذلك في 1971، وهو تاريخ صُدُور الطَّبعة الأُولى من كتابهِ *الأُسُس المنطقيَّة للاستقراء*. لكن نظرية حساب الاحتمالات تطورَّت بشكلٍ ملحوظ خلال الأربعين سنة الماضية. ومن أبرَز جوانب تطوُّر تلكَ النظرية، المحاولات التي قامَت لتشييد نظرية أُخرى على أساسِها، أُطلِقَ عليها «نظرية القرار»[1]. وصارَ اتِّخاذ القرار المدروس يتطلَّب إجراء حساب للاحتمالات، في حين أنَّ حساب الاحتمالات لا يستلزم بالضَّرورة اتخاذ قرار[2].

سأحاول أنْ أُوضِّح بشكلٍ مختصرٍ معالَم نظرية القرار، ثمَّ أطرَح هذا التَّساؤل:

(1) Decision Theory.

(2) نظرية حساب الاحتمالات تقع في دائرة العقل النظري، في حين أن نظرية القرار تقع في دائرة العقل العملي. والعقل العملي ينطلق من المعطيات التي يقدمها له العقل النظري. وكذا الأمر في العلاقة بين نظرية القرار ونظرية حساب الاحتمالات. ويمكن ـ في نظر كاتب هذه السُّطور ـ تشييد نظرية قرار على ضوء نظرية الاحتمال التي قدَّمها الصدر، من خلال الاستفادة من نظرية أخرى قدَّمها في علم أصول الفقه، وهي نظرية التزاحم الحفظي. فمن خيوط نظرية التزاحم الحفظي يمكن حياكة نظرية قرار تنسجم مع نظرية الاحتمال التي قدَّمها الصدر. . .والتنظير الدقيق لذلك كان وما زال من الآمال التي أنتظر الفرصة لتحقيقها.

طالما أنَّ نظرية حساب الاحتمالات وُظِّفَت لصالِح الإيمان بالله، فهل يمكن توظيف نظرية القرار لتحقيقِ الهدَف نفسه؟

ابتغاءً للسُّهولةِ والاختصار، سأُعبِّر عن محاولةِ الاستدلال بحسابِ الاحتمالات على الإيمانِ بالله بـ«الدَّليل النَّظري»، وسأُعبِّر عن محاولة الاستدلال بنظرية القرار على الإيمان باللهِ بـ«الحُجَّة العملية».

ما أستهدفُهُ حاليّاً هو بيان أنَّ الإيمان بالله، يمكن أنْ يكونُ مبنيّاً على الحُجَّةِ العملية القائمة على موازنةِ الخيارات، كما كانَ ممكناً على أساس الدَّليل النَّظري القائم على حسابِ الاحتمالات. بل حتى لو لم يكتَفِ ـ الباحث عن الحقيقة ـ بالدَّليل النَّظري، وبقَت في ذهنِهِ سلسلة من الشُّكوك، فإنَّ الحُجَّة العملية قادِرة لوحدِهاِ على حسْمِ الموقف لصالِحِ الإيمان باللهِ. في هذه الحُجَّة أخاطبُ الإنسان الذي لم يُقْنِعهُ الدَّليل النظَري، ولم تكْفِهِ لُغة الأرقام، ولم يلتفت لضميرهِ الأخلاقي المحيل إلى الله، وباتَ وِجدانُهُ مرتهناً لحسابِ الرِّبح والخسارة، ما أريدُ بيانُهُ هو أنَّ الحُجَّة العملية بإمكانِها مساعدَتَهُ لحَسْمِ خياراتِهِ لصالِحِ الإيمان باللهِ، بوصفهِ هو الخيار العقلاني، دون غيره.

الحُجَّة العمليَّة على الإيمانِ باللهِ:

ذكرتُ قبلَ قليل أنَّ الحُجَّة العمليَّة للإيمانِ بالله، تتَّخذ المنهج العملي القائم على موازنةِ الخيارات. قبلَ أنْ أبدأ باستعراض هذه الحُجَّة، أريدُ أنْ أشرَح هذا المنهج، ثمَّ أُقيِّمُهُ، لنتعرَّف على مدى إمكان الوثوق به، والاعتماد عليهِ في اتِّخاذ القرارات.

منهج الحُجَّة العمليَّة القائم على موازنةِ الخيارات، لهُ صيَغ مُعقَّدة، وتقييمُهُ الشَّامل الدَّقيق، يتِمّ من خلالِ دراسة تحليلية كاملة، لأُسُس نظرية القرار. وأنا حريصٌ على تفادي الصُّعوبات، والابتعاد عن أيِّ تحليلٍ مُعقَّد.

ولهذا سأقومُ فيما يلي بأمرين:

1. تحديد المنهج الذي سأتَّبِعهُ في الاستدلال، وتوضيح خطواته بصورةٍ مبسَّطة وموجزة.
2. تقييم هذا المنهج، وتحديد مدى إمكان الوثوق به.

إن ما يأتي سيُوضِّح بدرجةٍ كافية، أنَّ منهج الاستدلال العملي على الموقفِ من الإيمانِ الله، هو المنهج الذي نستخدِمُهُ عادةً في اتِّخاذ القرارات البسيطة في حياتِنا

اليومية، والقرارات المصيرية. فما دُمْنا نثِق بهِ لتحديدِ الموقف في تلكَ الحالات، فما المانع في أنْ نثِق بهِ لتحديدِ الموقف من الإيمانِ باللهِ؟ وهل هناكَ أمرٌ أكثر مصيريَّة من تحديدِ الموقف من اللهِ؟

فأنتَ في حياتِكَ الاعتيادية، عندما يطلُب منكَ ابنُكَ أنْ تسمَح لهُ بالاشتراك في نادٍ رياضي، ليتعلَّم فنّ السِّباحة، تُقرِّر السَّماحَ لهُ بذلك. وحين تهُمُّ بالخروجِ من المنزل، وترى السَّماء تهطُل بالمطر، تُقرِّر أنْ تصطحِب معكَ المظلَّة. وحينما تكونُ ضيفاً ويُقدِّم لكَ المضيف حلويات، وأنتَ تُعاني من السّمنة، تُقرِّر أنْ تعتذر عن قبولِها. أنت في كلِّ هذه القرارات وأشباهها، تستعمل في الحقيقة، منهج الحُجَّة العمليَّة، القائم على موازنةِ الخيارات.

والطبيبُ حينما يتأمَّل في أعراض المرض، ويرصُد نتائج الفحوص، يُقرِّر إجراء عمليَّة جراحيَّة عاجِلة. والمدير حينما يرى أنَّ مصاريف الشَّركة باتَت تتجاوز أرباحها، يُقرِّر أنْ يستغني عن عددٍ من الموظَّفين. والقائد السِّياسي حينما يغزو العدو بلدَهُ، ويدرُس الخيارات المُتاحة، يُقرِّر التصدِّي لهذا العدوان. والقاضي حينما تتراكم عندَهُ المعطيات، ويُؤمِن بأنَّ المتَّهم هو جانٍ بالفعل، يُقرِّر إصدار الحكم ضدَّه. فالطبيبُ والمديرُ والقائدُ والقاضي، في كلِّ هذه الحالات ونظائرِها، يستعمل في الحقيقة منهج الحُجَّة العمليَّة القائم على موازنةِ الخيارات.

هذا المنهج نفسُهُ، هو منهج الحُجَّة الذي نجِدُهُ فيما يأتي، لبيانِ أنَّ الإيمان باللهِ هو الخيار العقلاني، وهذا ما سنراهُ بوضوح عند استعراض هذه الحُجَّة.

1. تحديد المنهج وخطواته:

إنَّ منهج الحُجَّة العمليَّة، القائم على موازنةِ الخيارات، يمكن تلخيصُهُ ـ إذا توخَّيْنا البساطة والوضوح ـ في الخطواتِ الأربع التَّالية:

1. نواجِهُ موقفاً معيَّناً مُحاطاً بظروفٍ وملابساتٍ خاصَّة، يتطلَّبُ منَّا قراراً مُحدَّداً.
2. نقومُ بحَصْر البدائل والخَيارات المُتاحة واستعراضها[1].
3. نقومُ برَصْدِ المصالح والمفاسد المتوقَّعة لكلِّ خَيار، والموازنة بينَ الخَيارات. والعُنْصر الأهم في الموازنة: قُوَّة الاحتمال وأهميَّة المُحتَمل؛ أي حساب درجة

(1) ومن بين هذه الخيارات والبدائل ـ عادة ـ خيار عدم اتخاذ موقف.

احتمال وقوع تلكَ المصالح والمفاسِد من ناحية، وتقدير خطورة وعواقِب اختيار بديل دون غيره من ناحيةٍ أخرى.

4. حسْم الأمر باتِّخاذ قرار محدَّد على ضوءِ الموازنة بينَ قوَّة الاحتمال وأهميَّة المحتمل.

في الحقيقةِ هناكَ ضوابط لقياس قوَّة وأهميَّة الخَيارات، تقومُ على أساسِ نظرية القرار، وفي الحالاتِ الاعتياديَّة يُطبِّق الإنسانُ بصورةٍ فطريَّة تلكَ المقاييس والضَّوابط تطبيقاً قريباً من الصَّواب، ولهذا سأكتفي بالاعتمادِ على التَّقييم الفِطري لقُوَّة وأهمية الخَيار، دون أنْ أدخُل في تفاصيل معقَّدة، عن الأُسس المنطقيَّة والرِّياضية والقِيَميَّة لهذا التَّقييم[1].

هذه هي الخطوات التي نتَّبعُها عادةً، في كلِّ قرار، يقومُ على أساسِ موازنة الخيارات، سواء في مجال القرارات البسيطة في الحياةِ الاعتيادية، أو على صعيد القرارات المصيرية المرتبطة بالفرد أو المجتمع، أو حتى في مجال الموقف من الإيمانِ باللهِ.

2 .تقييم المنهج:

لنُقيِّم هذا المنهج من خلالِ مثال من حياتِنا العامَّة. افترض أنَّكَ طبيبٌ جرَّاحٌ في أحد المستشفيات، وجاءَتْكَ حالة مرضية خطيرة. فهنا تتَّخذ قرارَكَ على ضوءِ الخطوات التَّالية:

في الخطوةِ الأولى: تُلاحظ الظُّروف والملابسات والمعطيات المتوافرة، ومنها:

1) أنَّك ترى ـ بعد معرفةِ الأعراض التي يُعاني منها المريض، وجمْع كلِّ الفحوص اللازمة (كقياس ضغط الدَّم، وتحليل الدَّم والسُّكر والبَوْل، وأخذِ الأشِعَّة بأنواعِها المطلوبة) ـ أنَّ حالة هذا المريض بالغة الخطورة .

2) حالة هذا المريض تستَدْعي ـ في رأيك ـ إجراء عمليَّة جراحيَّة عاجِلة .

3) احتمال نجاح هذهِ العمليَّة ـ لإنقاذِ حياة المريض ـ ضعيفٌ جدّاً.

4) عدَم القيام بالعملية الجراحية، سيُؤدِّي بدرجةٍ مُؤكَّدة تقريباً إلى موتِ المريض.

5) بإمكانِكَ أنْ تصِف للمريض بعض الأدوية المُسكِّنة، التي تُريحُهُ إلى فترةٍ زمنيَّةٍ

---

(1) اقتراب تطبيق الإنسان من الصواب، يرتبط ارتباطاً أساسيّاً بمسألة القيم، فعلى أساس سُلَّم القيم عند الإنسان تترتَّب خياراته، ابتداء من أكثرها أهمية وانتهاء بأقلها أهمية. وعدم الوعي بسُلَّم القيم الأكثر عقلانية، يُشوِّش ويُضعف قدرة الإنسان على اختيار البديل الأنسب إلى حدٍّ كبير.

معيَّنة، لكن لن تحول هذهِ الأدوية دونَ موتهِ. وبإمكانِكَ أنْ تُجري العمليَّة الجراحيَّة وتتسبَّب بموتِهِ أو إنقاذ حياتهِ.

.... هذه هي الظُّروف والملابسات.

في الخطوةِ الثَّانية: تقوم بحَصْر البدائل واستكشاف الخَيارات المُتاحة واستعراضها. فتقولُ مثلاً إنَّ الخيارات المتاحة هي «إجراء جراحة فوريَّة»، «ترك المريض يموتُ»، «تحويلُهُ إلى طبيبٍ آخر لكي أُخلي مسؤوليَّتي».... إلخ.

في الخطوةِ الثَّالثة: ترصُد المصالح والمفاسد المتوقَّعة لكلِّ خَيار. فتقولُ مثلاً: إنَّ احتمال إنقاذ المريض بالعمليَّةِ الجراحيَّة ضعيفٌ، لكن احتمال حياته دون عملية معدومٌ تقريباً، والوقت يضغَط عليَّ وعليه، فمن المرجَّح أنَّ الوقتَ لنْ يُسعِفهُ للانتقال إلى بلدٍ آخر فيهِ جراحٌ أفضل. من ناحيةٍ أخرى، إذا أجريتُ العملية قد أتسبَّب في موتهِ، لكن قد أنقِذُهُ من الموت أيضاً. وإنْ تركتُهُ دون إجراء عملية قد أريحُهُ مؤقَّتاً، لكن سوف أترُكهُ يواجه الموت. وإنْ نصحتُهُ بالتوجُّه إلى بلدٍ آخر لتلقِّي العلاج، فمن المحتمل أنْ ينجح في الظَّفرِ بجراحٍ أكثر خبرةً مني، لكن من المحتمل أيضاً أنْ أُضيِّع عليهِ الوقت وأتسبَّبُ في موتهِ.

في الخطوةِ الرابعة: تتَّخذ قراراً بالمجازفةِ بـ«*إجراء جراحة فوريَّة*»، على ضوءِ أهمية إنقاذ حياة المريض رغم ضعف احتمال نجاح العمليَّة، لأنَّ احتمالات موته كبيرة جدّاً على أيِّ تقدير[1].

كيفَ نُطبِّق هذا المنهج لصالِح الإيمان بالله؟

بعدَ أنْ عرَفْنا المنهج العام لنظريَّة القرار القائم على موازنةِ الخيارات، وبعد أنْ

(1) أقول: الفيلم الشَّهير 12 Angrey men 12 رجلاً غاضب يحكي عن هيئة مُحلَّفين، كُلِّفَت باتخاذ قرار بشأن صبي متَّهم بقتل والده، أنَّه «مذنب» أو «غير مذنب»، ويتفق المحلَّفون على أنَّه مذنب في قبال عضو واحد يصرُّ على أنَّه غير مذنب، ليس لأنَّه متأكد من كونه غير مذنب، بل لخطورة المحتمل، مع اعترافه بأنَّ كونه مذنباً هو احتمال وارد جدّاً. ثمَّ من خلال الحوار وتمحيص القرائن والشواهد، نجد أنَّ هذا الاحتمال الوارد يضعف، فيتراجع المحلَّفون واحداً تلو الآخر عن اتِّهام الصَّبي بأنَّه مذنب، لإداركهم لخطورة المحتمل، وأنَّ احتمال كونه غير مذنب وارد بدرجةٍ معقولة. مشاهدة هذا الفيلم ـ بنسختة الأصلية: الأبيض والأسود ـ مفيد جدّاً لتنمية التفكير النَّقدي، وموازنة القرائن والشَّواهد بطريقة موضوعية، وما نحن فيه من هذا القبيل.

قيَّمْنا هذا المنهج من خلالِ مثال من حياتنا اليومية، نُمارس تطبيقهُ الآن في مجالِ الإيمان بالله، وذلك باتِّباع نفس الخطوات السَّابقة.

الخطوةُ الأولى: تجِد نفسَك في هذهِ الحياة ضمن ظروف وملابسات تتطلَّبُ منكَ قراراً معيناً يُحدِّد موقِفكَ من الحياة.

وفيما يلي نذكُر بعض الظُّروف والملابسات، بل بعض الحقائق، كأمثلة.

1. أنَّكَ جئتَ إلى الدُّنيا دونَ اختيارِك، حيثُ لم يستَشِرْك أحدٌ في الدُّخول إلى مسرحِ الحياة، وإنَّما وجَدْتَّ نفسَك في معترِكِها .

2. لا تدري ما المطلوب منك؟ وما الدَّور الذي يُفترَض أنْ تلعبَهُ في هذا العالم حتى يكون لحياتِكَ معنى وهدف وغاية؟

3. لا تشُكُّ أبداً بأنَّك ستموت، كبقيةِ البشر الذين ماتوا . . .والمسألة مسألةُ وقت ليس إلَّا. بل بعدَ التأمُّل العميق، تجِد أنَّكَ تموتُ الآن، وأنَّ العدَّ التنازُلي لخروجِكَ من هذهِ الحياة قد بدأ منذُ دخولكَ إلى مسرحِها .

4. إنَّكَ لا تدري بعدَ الموت وخروجِكَ من هذهِ الحياة، هل ستَفْنى وتندَثِر وينتهي كلُّ شيء؟ أم ستنتقِل إلى حياةٍ أخرى وتبقى وتخلُد بعدَ الموت؟

5. لا تدري فيما لو كُنتَ ستنتقل إلى حياةٍ أخرى، إلى أين يُصارُ بك؟ وإلى أين أنتَ ذاهب؟

6. أنتَ تبحَث عن تفسيرٍ لهذا الكون، وتفسيرٍ لهذا التعقيد والبَّهاء والجمال الذي تجِدُهُ في السَّماءِ، وفي الأرض. . .في حركةِ الشَّمْس والقمَر وغيرِها من الكواكِب والنُّجوم، وفي التوازُن البيئي وبعض مظاهر الطَّبيعة، كاللَّيل والنَّهار والفصول الأربعة والمدّ والجَزْر والرِّياح والبِحار والمحيطات وحركَة السُّفُن فيها، وظاهرة المطَر وما يُصاحِبُها من رعْدٍ وبَرْق، وكيف تكونُ سبباً في نشأة وخروج النَّباتات من الأرض ونموّها بطريقةٍ مدهشة، وعالَم الحيوان الأكثر إثارةً للدَّهشة، والغرائز المغروسة فيها. بل تبحَث عن تفسيرٍ لبدنِكَ، وتعقيدِهِ المثير للدَّهشة، وتفسيرٍ لبعض الظَّواهر كوجود زَوْجين والتَّكاثُر بينَهُما ونمو الجنين في رحِم الأُم وظاهرة النَّوْم التي يغيبُ فيها الإنسان جُزْئيّاً عن الوعي .

7. تبحَث عن تفسيرٍ لعقلِكَ وذهنِك، والقُدُرات الإدراكية الاستثنائية التي تتمتَّع بها، دونَ غيرِك من الكائِنات التي تراها. كقُدْرتِك على اكتساب اللُّغة، وتركيبِ الجُمَل والعبارات لنقلِ المعاني التي تجولُ في ذهنِكَ للآخرين، ووعيِكَ بذاتِك، وذكائِكَ،

وقُدْرتِك على تحليلِ الأفكار وتركيبِها والخروج منها باستنتاجاتٍ وأفكارٍ جديدة خلاقة ومُبْدِعة.

8. تبحَث عن تفسيرٍ للشُّرور التي تواجِهُكَ أو تُواجِهُ غيرَك في الحياة، كالعمى والفَقْر والسُّيول والزلازل والبراكين والجَفاف والأمراض المُعْدية والوراثيَّة. . .إلخ.

9. تبحَث عن تفسيرٍ لتغيُّر الكائنات، والدَّوْرة التي تسير عليها، حيث تبدأ صغيرة ثمَّ تنمو ثمَّ تذبُل وتضعُف ثم تموت وتتلاشى. . . .تبحَث عن تفسيرٍ لهذهِ الحركة الدؤوبة والدَّائمة والمستمرَّة في الكائنات، والتي لا تكُف عن التوقُّف، بين بناء وهدْمٍ.

10. تتساءَل فيما إذا كانت التَّفسيرات الآليَّة (العِلْميَّة) لظواهِر الكون واكتشاف عِلَلها المادِّية كافية لإشباع فضولك المعرفي، والإجابة عن تساؤلاتِك؟ أم لا بدَّ أنْ تكون هناك تفسيرات غائيَّة (فلسفيَّة أو دينيَّة) تسير جنباً إلى جنبِ تلك التَّفسيرات الآلية؟

. . . . هذه هي الخطوة الأولى.

الخطوة الثَّانية: تجد نفسَك حائِراً بينَ خيارين متنافيين. الأوَّل يدْعُوكَ لاتِّخاذ قرار بـ«*الإيمان بالله*»، والآخر يدْعُوكَ لاتِّخاذ قرار بـ«*الجحود بالله*»، ولكلٌّ من هذَيْن الخَيارين مصالح ومفاسد[1].

الدَّاعون لـ«*الإيمان بالله*» يُؤكِّدون وجود الله فعلاً، وأنَّهُ خالِقُكَ وربُّكَ والمهيمنُ عليك، وأنَّهُ بكلِّ شيءٍ عليم، وعلى كلِّ شيءٍ قدير، وأنَّكَ منهُ جئتَ وإليهِ تعود، وأنَّك إنْ آمنتَ باللهِ إيماناً حقيقيّاً فستظفَر بعدَ موتِكَ بنعيمٍ أبدي، وأنَّكَ لو جحَدْتَّ بهِ وأنكَرْتَ

(1) قد يقال: إن ثمة قراراً ثالثاً يلوح في الأفق، وهو أن تبقى في حالة تساؤل وتظل لا أدري Agnostic. لكن هذا القرار الثالث، وإن أمكن تصوره نظرياً، إلا أنه من الناحية العملية كالقرار بـ«الجحود بالله». للتوضيح: تصور أنك مسافر إلى مقصد، ووصلت إلى مفترق طريقين، أحدهما من المحتمل أن ينتهي بك لتحقيق مصالح كبيرة، والآخر من المحتمل أن ينتهي بك للوقوع في مهالك كبيرة، ولا إمكانية للرجوع من حيث أتيت. ووقفت محتاراً بينهما، وقلت في نفسك: طالما لا أدري أي من الطريقين ينتهي بي لتحقيق مصالح كبيرة، وأيهما يوقعني في مهالك كبيرة، وليس بإمكاني الرجوع، إذاً سأتخذ قراراً بأن أظل واقفاً مكاني ولن أتحرك مطلقاً حتى آخر لحظة من حياتي. مثل هذا القرار هو عملياً سيفوت عليك حتماً تحقيق مصالح كبيرة، وقد ينتهي بك للوقوع في مهالك، إن لم يدخل عنصر جديد يغير موقفك. . . وعملياً، لا بدّ في نهاية الأمر أن تختار بين هذين الطريقين.

وجودَهُ وقطَعْتَ صلتَكَ بِهِ وأصرَرْت على أنْ تسْلُك في حياتِكَ بنحوٍ يتجاهَل وجودَهُ وأوامِرَهُ فستواجِهُ بعدَ موتِكَ عذاباً أليماً أبديّاً.

في المقابِل، الدَّاعونَ لـ«*الجحود بالله*» يؤكّدونَ أنَّ إيمانَكَ بالله هو إيمانٌ بخرافةٍ لا وجودَ لها، وأنْ لا وجودَ لعالَمٍ آخرَ بعدَ الموت، وأنَّ تخويفَكَ من النَّار وتشويقَكَ إلى الجنَّة إنَّما هو خداعٌ وترهيبٌ وترغيبٌ في وهم وسراب. ويكتفي هؤلاء بتقديم تفسيرات آليَّة لظواهر الكون، ويفتخرونَ على الدَّوام بكشْفِ العلوم الطبيعيَّة عن العِلَل المادِّية لتلكَ الظواهر، ويُصِرُّونَ على أنَّكَ كبقيةِ الكائنات الأُخرى، نتاج صراع طويل من أجلِ البقاء، وأنَّكَ مجرَّد حفنة من تراب، لا ينطوي وجودُكَ على أيِّ جانبٍ غيبي، وأنْ لا هدَفَ لهذا الكون، ولا غايةَ من وجودِكَ على مسرحِ الحياة، ويجدُر بكَ أنْ تتمتَّع بحُرِّيتك، ولا تُقيِّدها بأوامر ونواهٍ لموجودٍ متعالٍ مزعوم.

في الخطوةِ الثَّالثة: ترصُد مصالح ومفاسد كلًّا من هذَينِ الخَيارين، وتُوازِن بينَ هذهِ المصالح والمفاسد.

فعلى ضوء الحقائق التي قرَّرْتَها في الخطوةِ الأولى، لو احتمَلْتَ ـ ولو بدرجةٍ ضعيفةٍ من درجاتِ الاحتمال ـ أنَّ كلامَ الدَّاعين لـ«*الإيمان بالله*» من أنبياءٍ وحُكماءٍ وفلاسفة وصالحين هو كلامٌ صادق، فستُرجِّح قرار *الإيمان بالله* لأهميةِ وخطورةِ العواقب، والمصالح الكبيرة المترتِّبة على الإيمان، والأضرار الفادِحة المترتِّبة على الجُحُود، على تقديرِ صِدْق الدَّاعين لـ«*الإيمان بالله*».

وقد تتساءَل إذا لم يكُن كلامُ الدَّاعين لـ«*الإيمان بالله*» صادِقاً وثابتاً في الواقع، فما هي العواقب المترتِّبة على ذلك؟ وستجِد أنَّكَ ـ على تقديرِ عدَم صدق كلام الدَّاعين لـ«*الإيمان بالله*» ـ لن تستفيدَ شيئاً، ولن تتضرَّر، لأنَّكَ بعدَ الموت سوفَ تتلاشى، طالما افترضنا أنْ لا حياةَ بعدَ الموت. نعم قد تُفوِّت على نفسِك بعض ملذَّات الدُّنيا، لكن هذه الملذَّات زائلة على كلِّ حال.

في الخطوةِ الرَّابعة: تتَّخذ قراراً حاسِماً بـ«*الإيمان بالله*» انطلاقاً من الظُّروف والملابسات التي قرَّرْتَها في الخطوةِ الأولى، وعلى ضوءِ الموازنة التي أجريتَها بين الخَيارين في الخطوةِ الثَّالثة.

هذا النَّحو من اتِّخاذ القرار تجِد جُذورَهُ في بعضِ حوارات القرآن الكريم، وتجِدُهُ بشكلٍ أوضح في الحديث كما سأُبيِّن. لكن البعض ادَّعى أنَّ بليز باسكال هو أوَّل من

صاغَ هذه الحُجَّة العمليَّة. سأعرض الآن ما طرحَهُ باسكال، وما واجَهَ من اعتراضات، وسأرُدُّ بدورِي على هذهِ الاعتراضات، لأنَّها قد تُوجَّه بعينِها إلى الحُجَّة العمليَّة كما طرحتُها.

رهان باسكال[1]:

رهان باسكال يُصنَّف عادةً على أنَّهُ قرار في حالةِ عدَم التأكُّد[2]. وخلاصتُهُ أنَّهُ بغضِّ النَّظَر عن مسألةِ وجود أو عدم وجود الله في الواقع، توجد في مسألةِ الإيمان بالله فرضيَّتان (أو قراران):

الفرضيَّة الأولى: أنْ تؤمن بالله. وفي هذهِ الفرضيَّة احتمالان:

الاحتمال الأوَّل: أنْ يكون الله موجوداً بالفعل، وعندَها ستَذْهب إلى الجنة، وستظفَر بسعادةٍ لا نهائية.

الاحتمال الثَّاني: أنْ لا يكون الله موجوداً، وعندَها لن تخسَر شيئاً[3].

الفرضيَّة الثَّانية: أنْ لا تؤمن بالله. وفي هذهِ الفرضيَّة احتمالان أيضاً:

الاحتمال الأوَّل: أنْ يكون الله موجوداً بالفعل، وعندَها ستَذْهب إلى جهنَّم، وستُمنى بخسارةٍ أبديَّة.

الاحتمال الثَّاني: أنْ لا يكون الله موجوداً، وعندَها لن تكسَب شيئاً ولن تخسَر شيئاً.

عندما نوازِن بينَ الفرضيَّتين، سنجِد أنَّ الفرضيَّة الأُولى مُرجَّحة على الثَّانية، لأنَّ الله لو كانَ موجوداً بالفعل، فإمَّا أنْ تظفر بسعادةٍ لانهائية لو آمنتَ بهِ، أو بخسارةٍ أبدية لو جحَدْتَ وجودَهُ. وإذا لم يكن اللهُ موجوداً، فلن تخسَر شيئاً، سواء آمنْتَ بهِ أو جَحَدْتَ وجودَهُ.

يمكن صياغة رهان باسكال بصورةِ حوار بين مؤمنٍ ومُلْحد على النَّحو التَّالي:

المؤمن: اللهُ موجود أو غير موجود، على ماذا تُراهِن؟

المُلْحد: لا أريدُ المراهنة.

---

(1) Pascal's Wager.

(2) للاطلاع على حجة باسكال، راجع: Blaise Pascal, Pens'ees, ***Penguin Classics***, 1966, Sec Two, The Wager, p149-155. أيضاً: بليز باسكال، **خواطر**، ترجمه إدوار البستاني، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1972، بيروت، القسم الثالث «حتمية الرهان»، وبالتحديد ص83 ـ 85.

(3) ستخسر لذات الدنيا، لكن باعتبار أن الدنيا فانية ولذاتها زائلة، فهي ملحقة بالعدم.

المؤمن: ولِمَ؟

المُلْحد: لأنَّ في الرِّهان مجازفة.

المؤمن: وبماذا تُجازِف؟

المُلْحد: بحُريَّتي وإرادتي .

المؤمن: صحيح أنتَ حرٌّ، وتستطيع أنْ تُنْكِر وجودَ الله، وتضرب بحقائق الدِّين عرْضَ الحائط إذا أرَدْت، كما تستطيع الإقرار بوجودِ الله وتقبل حقائق الدِّين إذا شِئْت، ولكنَّك لا تستطيع أنْ تتجنَّب الاختيار بينَ واحدٍ من الأمرين.

المُلْحد: ولِمَ الاختيار؟

المؤمن: لأنَّكَ في سفرٍ، والرِّحلة قصيرة، والموتُ قريب، وربَّما كانَ عاجلاً، مفاجئاً، وإنْ أرجأْتَ الاختيار لحظة ربَّما تُفوِّت على نفسِك الفرْصة .

المُلْحد: هذا صحيح، لكن كيفَ الاختيار ولا توجد أدلَّة كافية؟

المؤمن: المسألة ليست مسألة دليل وبُرْهان عقلي، بل مسألة مكسَب أو خسارة، مكسَب هائل أو خسارة عظمى، مسألة حياة أو موت، ففي الناحيتين أين تكمُن مصلحتُك؟ في الإيمانِ بالله أم في الجحود به؟ لنأخُذ الفرضيَّة الأولى: اللهُ موجود، لو آمنتَ بوجودِهِ والتزَمْتَ بوصايا الدِّين كسَبْتَ الحياة الأبدِيَّة والسَّعادة اللامتناهية، أما إذا أنكَرْت وجودَهُ وتجاهَلْتَ وصايا الدِّين فقد خسَرْتَ كلَّ شيء ودفَعْتَ بنفسِكَ في عذابٍ أبدي. ثم لنأخُذ الآن الفرضيَّة الثَّانية، اللهُ غير موجود، سواء قبلْتَ الفرْض أو رفضتَهُ ما كسَبْتَ ولا خسَرْت شيئاً. على ضوءِ ذلك، إنْ راهَنْتَ على أنَّ الله موجود كسَبْتَ كلَّ شيء وفقاً للفرضيَّة الأولى ولم تخسَر شيئاً وفقاً للفرضيَّة الثَّانية.

اعتراضات:

واجهت هذهِ الحُجَّة اعتراضات، أهمُّها ما يلي:

الاعتراض الأوَّل: هذهِ الحُجَّة تفترض أنَّ اللهَ يُحاسب ويُجازي على مجرَّد الاعتقاد، وهذا ظلْمٌ وانتهاك لحُرِّية التَّفكير والاعتقاد.

الجواب: يتلَخَّص في النِّقاط التَّالية:

1. إنْ كانَ الإنسانُ ملْكاً للهِ، فهل يحِقُّ للإنسان أنْ يجحَد الحقائق الواضِحة كما يحلو

له بحُجَّةِ حرِّية الاعتقاد؟ هذا الاعتراض يفترضُ ضِمْناً أنَّ الإنسان ليسَ مُلْكاً لأحد.. وهذا أوَّلُ الكلام.

2. هناك فرقٌ بين الخواطِر والهواجس والشُّكوك التي تنتاب الإنسان، والاعتقادات التي يختار أنْ يُؤمن أو يجحَد بها. الإنسانُ لا يحاسب على الأوَّل، ويُحاسَب على الثَّاني.

3. الإيمان بالحقائق أو الجُحُود بها هو ـ بحدِّ ذاته ـ فعلٌ من أفعال النَّفس، وهذا الفعل هو اليُنْبُوع الذي تصدُر عنهُ بقية أفعال الإنسان. وبالتَّالي الإيمان بالله أو الجحود به هو فعل، وليس مجرَّد وجهة نظر[1].

4. من الصعب الفَصْل بينَ أفكارِ الإنسان ومعتقداتهِ من ناحية، وأفعالِهِ وملكاتهِ من ناحيةٍ ثانية. نُسِبَ[2] إلى فرانك أوتلو[3] (1856 ـ 1930) أنَّه قال: «راقِب أفكارَكَ، لأنَّها ستصبحُ أفعالاً. راقِب أفعالَكَ، لأنَّها ستُصبحُ عادات. راقِب عاداتَكَ، لأنَّها ستُصبحُ سمات شخصيَّتك. راقِب سمات شخصيَّتك، لأنَّها ستُحدِّدُ مصيرَكَ»[4]. تأثير الاعتقادات على أفعالِ الإنسان وسلوكه كبير جدّاً، لأنَّها في البداية تُؤطِّر نظرتَهُ للكون بإطارٍ خاص، ثمَّ تنعكس على أفعالِهِ الخارجية، وبتكرُّر الأفعال تنشأ العادات والطباع.

الاعتراض الثاني: يَفترِض باسكال أنَّ الإيمان بإله المسيحيَّة هو وحدَهُ الذي يُؤدِّي إلى الفوْزِ الأبدي! فهو يُخيِّر الإنسان بينَ الإيمان بإلهِ المسيحيَّة أو الخسارة الأبديَّة! وبمقدور أتِّباع بقية الأديان أنْ يدَّعوا الادِّعاء ذاته. السُّؤال: حتى ندفَع الضَّرر المُحتَمل علينا أنْ نؤمن بإلهِ أي دين؟

---

(1) إنْ اعتقدَ الإنسانُ بقضيةٍ قاطعاً بصِدْقِها أو كذبِها، وكانَ الواقعُ على خلافِ اعتقادِهِ، فلا يُمكن محاسبتَهُ ومجازاتَهُ، لأنَّ القطْعَ والجزْمَ ـ كما يقول علماء أصول الفقه ـ حُجَّةٌ، وليس بوسع الإنسان أنْ يرى الواقع المخالِف لاعتقادِهِ القاطع، لأنَّ قطعَهُ وجَزْمَهُ يستبطنُ الاعتقاد بأنَّ الواقعَ موافقٌ له، وأنَّ اعتقادَهُ يريهِ الواقع مباشرة. ولكن ثمَّة نقطة أخرى بالغة الأهمية، وهي أنَّ مُقدِّمات هذا القطع بيد الإنسان. فمن الممكن محاسبته ومجازاته إنْ قصَّرَ في مُقدِّماتِ قطعِهِ، كما لو تجاهلَ المعطيات الكثيرة المتراكمة المضادَّة لاعتقادِهِ، تعصُّباً لموقفٍ مسبق.

(2) يقال أيضاً إن هذه العبارات للمهاتما غاندي، ولم يتسن لي التحقق.

(3) Frank Outlaw.

(4) Watch your thoughts, they become words. Watch your words, they become actions. Watch your actions, they become habits. Watch your habits, they become your character. Watch your character, it becomes your destiny.

الجواب: إنْ صحَّ هذا الاعتراض على رهان باسكال، فلا يصُحُّ في حُجَّتِنا، لأنَّا ـ في هذه المرحلة من البحث ـ لا نتحدَّث عن إلهِ دين محدَّد، بل نتحدَّث عن صانعٍ للكون، قوَّته سارية في أوصال الموجودات، محيطٌ بها، مهيمنٌ عليها، دون أنْ نحَدِّدهُ بإلهِ دينٍ خاص. والأديانُ تؤمنُ عادةً بطرفٍ صانع له قوَّة سارية ومهيمنة... لذا هذهِ الحُجَّة تبقى على قوَّتِها طالما لم نُقيِّدها ـ في هذهِ المرحلة من البحث ـ بإلهِ دين معيَّن[1].

مضافاً لذلك، الحيرة العمليَّة في اختيارِ إلهٍ مُحدَّد، لا يُبرِّر مطلقاً الجُحُودِ النَّظري بكلِّ الآلهة! أنتَ إنْ كُنْتَ في سفرٍ، ووصَلْتَ إلى مفترقِ طُرُق، ووقفْتَ حائراً، لا تدري أيُّها يُوصِلُكَ للمقْصَد، فحيرَتُكَ هذهِ لا تُبرِّر قولك بأنَّ كلَّ الطُّرُق لن تُؤدِّي إلى المقْصَد. المنطق يقول: الطُّرُق إما كلُّها لا يُؤدِّي إلى المقْصَد، أو واحد منها على الأقل يُؤدِّي إلى المقْصَد. والسُّؤال: لماذا جزمتُم بالأوَّل، ولم تحتملوا الثاني.

إذا كُنْتَ مسلماً حقيقيّاً فلسْتَ مضطرّاً لأنْ تؤمن بأنَّ جميع الدِّيانات الأخرى هي على خطأ في كلِّ شيء. أما إذا كُنْتَ مُلْحداً، فينبغي لكَ فعلاً أنْ تؤمن بأنَّ النقطة الأساسية في جميعِ ديانات العالَم قاطبة هي مجرَّد غلطة كبرى.

الاعتراض الثالث: هذهِ الحُجَّة لا تُؤسِّس ولا تُبالي بالاعتقاد بما هو حقيقي فعلاً، بل تهتَم بالفائدةِ العمليَّة.

الجواب: غير صحيح، أنا أُبالي بالاعتقاد الحقيقي المطابق للواقع، لكن إنْ لم تؤدِّ الحُجَج والأدِلَّة النَّظرية إلى المطلوب، وظلَلْتُ في حالةِ عدم تأكُّد وحيرةٍ، وكان الموقف يتطلَّبُ قراراً، حينئذٍ بمقدورِي الاستعانة بالحُجَج العمليَّة، لتسليط الضَّوء على حقيقة مهمَّة مفادُها أنَّ المُحتَمل خطير، ولا يمكن التغاضي عنهُ والإقلال من شأنهِ.. وإنْ لم أقتنع بلُغة العقل النَّظري، فهذهِ الحُجَّة تُحرِّك بداخلي لغة العقل العمَلي وحساب المصالح والمفاسد.

الاعتراض الرَّابع: هذهِ الحُجَّة تفترض أنَّ بإمكانِ الفرد أنْ يختار الاعتقاد الذي يروقُ له.

الجواب: المسألة ليست مسألة اختيار اعتقاد، وإنَّما اتِّخاذ قرار عمَلي على ضوءِ

---

(1) نلاحظ أن أغلب العلماء المسيحيين، حتى المعاصرين منهم، وقعوا في هذا الخطأ، مثل لويس وسوينبرن وماك جراث وكولنز وأنصار اتجاه التصميم الذكي. فهم يدافعون عن إله المسيحية. وكان الأجدر بهم أن يدافعوا عن وجود الله عموماً، دون تحديده بدين معين، ثم بعد الإيمان به، يتم البحث عن الدين الأصوب.

أهميَّة وخطورة المُحتَمل. أنا ـ وفقاً لهذهِ الحُجَّة ـ مضطرّ عمليّاً لاتِّخاذ قرار وبرمجة حياتي على أساس الإيمان بالله، لأنَّ جحودَي قد يترتَّب عليهِ عواقب وخيمة. فالإيمانُ بالله هنا يكون من بابِ دفع الضَّرَر المُحتَمل، وليس من بابِ كفاية الأدِلَّة النَّظرية، سواء طابقَ الاعتقاد الواقع أم لم يُطابق.

مرَّة أخرى، أنا لا أدَّعي أنَّ الأدِلَّة النَّظرية غير كافية، وأنَّ الإيمان باللهِ قد لا يكونُ مطابقاً للواقع، وإنَّما أدَّعي أنَّ الأدِلَّة حتى لو لم تكُن كافية، وكُنْتُ في حيرةٍ من أمري بشأن مطابقة الاعتقاد بوجودِ الله للواقع، فهذهِ الحُجَّة تقولُ لي إنَّ الخيار العقلاني حينئذٍ يتمثَّل في الإيمان بالله. فمن يُؤمِن بالله، لعِلمِهِ بعواقب الجُحُود الخطيرة، هو يدْفَع عن نفسِهِ الضَّرَر المحتمل، وإنْ لم يكن الله موجوداً في الواقع.

الاعتراض الخامس: إمكان وجود الله لا يعني أنَّ لهذهِ الفرضيَّة قيمة احتمال موجبة، فهناك فرقٌ بين الإمكان والاحتمال .

الجواب: أنا لا أقول إنَّ وجودَ الله ممكن، بل واجب. لكن كل فرضيَّة ممكنة، من حيث المبدأ، تستوي فيها نسبة الصِّدق أو الكذِب، وبالتالي لها درجة احتمال 50%، ثُمَّ تأتي القرائن والشَّواهد لتُرجِّح صِدْقَها أو كذْبَها. . . .في هذه الحُجَّة، إنّا لا نحتاج إلى درجةِ احتمال 50%. فحتى لو كان درجة الاحتمال صِدْق الفرضية 10% فهذا كاف، لأنَّ القرار المُتَّخذ ـ في مثل هذه الحالات ـ لا يستمِدُّ قوَّتَهُ من درجةِ الاحتمال، وإنَّما يستمِدُّها من أهميَّة وخطورة المُحتَمل.

الاعتراض السادس: درجة احتمال وجود الله بالأساس تساوي صِفْراً، بسبب مشكلة الشُّرور؛ فكلُّ كارثة أو مصيبة تقع في هذا الكون، هي قرينة لصالِح عدم الإيمان بالله.

الجواب: يقع في النقاط التالية:

أولاً: مشكلة الشُّرور لا تتعارض مباشرةً مع الإيمان بوجود الله، وإنَّما تتعارض مع الإيمان بعدالتِهِ. وفرقٌ كبيرُ بين الأمرين.

ثانياً: مهما انخفضت درجة احتمال وجود الله بسببِ مشكلة الشُّرور، فلا يمكن أنْ تصِل إلى درجةِ الصِّفر. وبالتالي انخفاض درجة الاحتمال لا يضُر، لأنَّ القرار يستمِدُّ قوَّتَهُ من أهميَّة المُحتَمل، لا من درجة الاحتمال.

ثالثاً: مشكلة الشُّرور لا تُخفِّض درجة احتمال وجود الله أصلاً، لأنَّ ما أعتبِرهُ شرّاً إما أنْ يكون أمراً عدَمياً (كالعمى مثلاً) أو شيئاً وجودياً لكن يستلزم العدَم (كالزلازل التي

تستلزم موت الناس) ولاستلزامِها العدَم أنا أعتبرُها شرّاً، وإلّا فهي بذاتِها ليسَت شرّاً، وإنَّما خيراً. . . .وما أعتبرهُ شرّاً الآن قد يتبيَّن أنَّهُ خيرٌ على المدى الطويل. وتفصيلُ ذلكَ كلّه لهُ مقامٌ آخر[1].

لكن لو أصَرَّ البعض تعَسُّفاً على أنْ يبدأ بدرجةِ احتمال صِفْر لفرضيةِ وجود اللهّ، فلن ينفعهُ حينئذٍ أيّ دليل نظري أو حُجَّة عمليَّة لصالِح الإيمان بالله، والمُحتمَل لن يُغيِّر موقِفَهُ مهما بلغَت أهميَّتُهُ في الواقع. . . .لأنَّ الفرضية حينئذٍ تكون في نظرِهِ ميِّتة، لا حياةَ فيها، ويكونُ هو قد أرادَ عمْداً إغلاق كلّ إمكانات إعادَة النَّظَر باعتقادهِ أو قرارهِ. لكن ليعلَم هذا المُصِر المُتعسّف أنَّ موقِفَهُ الدُّوغماطيقي لا يمُتُّ للمنهجِ العلمي بصِلة.

الاعتراض السَّابع: هذهِ الحُجَّة تفترض أنَّ الجزاء العادِل للجُحودِ بالله يتمثَّل في عقوبةٍ غير متناهية، ولا تناسُبَ بينَ الذَّنْب والعقوبة .

الجواب: هذا الأمر يرتبط بإخبار الأنبياء بالتَّحديد. وخبَرُهُم إما صادِق أو كاذب. فإنْ صدَقَ خبرُهُم، فهذا الإشكال قد يُثار على عدالةِ الله ـ لأنَّهُ يتحدَّث عن عدَمِ تناسُب الجحودِ بالله بالعقوبة غير المتناهية ـ ولا يتعلَّق بأصل الإيمان بوجودِهِ. . . .

مع ذلك، نقول: إنَّ الجزاء هو عينُ العمَل، وهو الوجه الغيبي الآخر للعمَل، وليسَ من قبيل الجزاءات الاعتبارية القانونية الدُّنيوية التي يقومُ الخُبَراء بتقديرِها لتتناسَب مع الجُرْم، ومنشأ هذا الاعتراض هو الوقوع في مغالطة التَّشبيه والتَّمثيل، وتفصيلُ ذلكَ لهُ مقامٌ آخر[2].

الاعتراض الثَّامن: هذهِ الحُجَّة يمكن أنْ تُواجَه بحُجَّة مضادَّة من قِبَلِ المُلْحد، على النَّحو التَّالي: عليكَ أنْ تعيش بنحوٍ حسَن وتجعل الحياةَ أفضَل، فإنْ لم يكُن اللهُ موجوداً فلنْ تخسَر شيئاً وستظَلُّ حيّاً في قلوبِ النَّاس، وإنْ كانَ اللهُ موجوداً فسيُجازيكَ على أعمالِكَ الحسَنة سواء آمنتَ به أو لم تؤمن .

الجواب: لو عاشَ الملحد حياةً فاضلة، ولم يكُن اللهُ موجوداً، فهو بالفعل لنْ يخسَر شيئاً. لكن إنْ كانَ اللهُ موجوداً، فلنْ يظفَر بما يترقَّب من جزاءٍ حسَن، لأنَّ

---

(1) شرحت ذلك كله في دروس العدل الإلهي. وتجد تفصيلاً محدوداً في هذا الكتاب، فصل «دليل النَّظم»، تحت عنوان «الاستدلال بحساب الاحتمالات على عدم وجود الصانع الحكيم!».

(2) شرحت ذلك كله في دروس العدل الإلهي.

المطلوب ليس مجرَّد أنْ يكون الفعل بذاتهِ حسَناً، بل المطلوب أنْ يصدُر الفعل من إنسانٍ فاضِلٍ ينطلِق من دوافع خيِّرة. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[1]. . . بل سيُواجِه المُلْحد عواقب وخيمة وإنْ عاشَ حياةً فاضلة، لأنَّ الإيمان باللهِ هو رأسُ الفضائل[2]، ومنبع الأعمال الصَّالحة، والتفصيل لهُ مقامٌ آخر[3].

مضافاً لذلك، هناك قسْمٌ كبيرٌ من الأعمال لا يجزم العقل بحُسْنِها وقُبْحِها، ويتردَّد في كونها تندرج تحت هذا العنوان المحمود أو ذاك العنوان المذموم. فإنْ كنْتُ مُلْحداً، فمن المرجَّح أنْ أتورَّط بأعمالٍ كثيرة أحسَبُها حسَنة، وهي في الواقع قبيحة. المشكلة أنَّ هذا الاعتراض يفترضُ ضمْناً أنَّ كل أو أغلَب الأعمال الحسَنة يستقِلُّ العقلُ بمعرفتِها وتشخيصِها، وهذا غير صحيح (شرحتُ هذه النُّقطة بإيجاز في النُّقطة 5 من الفصل السَّادس من الباب الأول).

الاعتراض التَّاسع: القبول بهذهِ الحُجَّة يعني الانسياق خَلْف أيّ ترغيب أو تهديد يُوجَّه إليك، وإنْ لم يكن له رصيد في الواقع. فعندما أقولُ لك: إنَّ ثمةَ مخلوقاً خرافيّاً إنْ آمنتَ بهِ فسوفَ تظفر بكذا وكذا من الفوائدِ الجمَّة، وإنْ لم تؤمن بهِ فسوفَ تُلاحِقُك لعناتُهُ على الدَّوام. فهل يعني هذا ترتيب الأثر وعقلانيَّة الاعتقاد بهكذا موجود؟ وهل يصح الترغيب والترهيب بهذا النحو؟

الجواب: مسألةُ الإيمان بالله تختلِف عن الإيمان بأيِّ موجود آخر، لأنَّ الله واجبُ الوجود، وأيّ موجود آخر مفترض هو ممكنُ الوجود. مضافاً إلى ذلك أنَّ الإيمان بالله يُفسِّرُ لكَ ظروف وملابسات وجودك على مسرحِ الحياة. من ناحية أخرى، التَّرْغيب والتَّرْهيب ليس المقصود منهُ التَّقليل من شأنِ الإنسان وإرادتِهِ، بل المقصود منه تعريفُهُ بعواقب هو غير مُطَّلِع عليها. فمثلاً الطَّبيب عندما يُخوِّفُك من مرَضٍ معدٍ خطير، تفشَّى في بلد، وأنتَ لا تعلَم بذلك، هو لا يُقلِّل من شأنِكَ وشأن إرادتك، وإنَّما يُقدِّم لك خِدْمة عظيمة، لأنَّهُ يُعرِّفُكَ على عواقب أنتَ غير مُطَّلع عليها أو مُدْرك لخطورتِها، ويضغَط عليكَ لكي يحميكَ من تلك العواقب.

---

(1) سورة المائدة، الآية 27.

(2) لأنَّ الإيمان بالله يستبطنُ أداءَ الأمانة له، وعدم نقض الميثاق معه، وشُكره بوصفهِ مُنعماً. ومن لا يفعل، لن نتعجَّب إنْ لم يُؤدِّ الأمانةَ للناس، ويحترم مواثيقَهُ معهم، ويشكُرهم إنْ أسدَوا إليه معروفاً.

(3) شرحت ذلك في دروس العدل الإلهي.

رَسِل والجُحُود بالله:

برتراند رَسِل كانَ جاحِداً بالله، سُئِلَ يوماً[1]: ماذا لو خرَجْتَ من هذا العالَم ومُتَّ، ثمَّ اكتشَفْتَ بعد ذلِكَ أنَّكَ انتقلتَ إلى عالَمٍ آخَر، ووقَفْتَ بين يدَي الله، وسألَكَ: لماذا لم تُؤمن بي؟ بماذا ستُجيبُهُ حينئذٍ؟

فقال: سأُجِيبُهُ بأنَّ أدِلَّة وجودَكَ لم تكُن كافية.

تعليقي على جواب رَسِل: وماذا لو قالَ لأمثالِكَ: آياتي كانت تملأ الكون، أنتُم أعرضتُم عنها. لكن لنفترض أنَّ أدِلَّة وجودي لم تكُن كافية، لماذا لم تَدْفَعوا عن أنفُسِكم الضَّرَر المُحتَمل؟ ألم تأتِكم رسُلٌ منكم يقُصُّون عليكُم آياتي ويُنْذِرُونكُم لقاءَ يومِكُم هذا؟!

ليسَ بمقدور رَسِل أنْ يُجيب: إنَّ موقفي الجاحِد كانَ هو أفضَل الخيارات المتاحة.

لأنَّ الحُجَّة العمليَّة قد أوضحَت بجلاء أنَّ أفضل الخيارات المتاحة هو السُّلوك على أساس أنَّ اللهَ موجود، سواء كانَ موجوداً بالفعل (كما هو كذلك)، أو لم يكن موجوداً .

---

(1) في مقطع مسجل معروض على اليوتيوب في الانترنت.

هل يوجد في القرآن الكريم والحديث ما يدْعَم الإيمان بالله كقرار؟

التَّفكير بالفوزِ أو الخسارة الأبديَّة، وأهميَّة دفْع الضَّرَر المُحتَمل، ينسَجِم تماماً مع القرآن الكريم، خصوصاً عندما نستذكر مفهوم *التَّقوى*، الذي يستبطن معنى الوقاية والحذَر ودفع الضَّرر المحتمل.

محاولة مؤمن آل فرعون للَجْم اندفاعة فرعون وتهوُّره، إذا تأمَّلْتَ بها تجِدها تتناغم مع الحجَّة العملية. أسلوب تبشير وإنذار الأنبياء ﷺ، إذا تأمَّلْتَهُ وجدْتَهُ زاخراً بإثارة شعور الإنسان بأهمية المُحتَمل وقوّة الاحتمال (ومن أصدَقُ من اللهِ قيلاً)، في مقابل إلفات نظر الإنسان إلى تفاهةِ الخيار الدُّنيوي وعدم استناد مزاعم المُلْحدين والمشكِّكين إلى عِلْم ودليل، إنْ هُمْ إلَّا يخرُصون.

لَاحظ أنَّ الشَّخصَ المعني باتِّخاذ القرار، لو كانَ من أولئكَ الذين يهتمُّون بالرِّبح والفوْزِ واللَّذة (شخصيَّة التاجر، الذي يُعبَّر عنهُ في نظريةِ القرار بـ «المتفائل» الرَّاجي) فسوفَ يكون جانب المصالح مُحفِّزاً له لكي يتَّخذ قراراً معيَّناً. ولو كانَ الشَّخصُ المعنى باتِّخاذ القرار، من أولئكَ الذين يتجنَّبونَ الخسارة والألم والضَّرر (شخصيَّة العبْد، الذي يُعبَّر عنهُ في نظرية القرار بـ «المتشائم» الخائف) فسوفَ يكون جانب المفاسِد محفزاً له لكي يتَّخذ القرار ذاتَهُ، لكن من زاويةٍ مختلفة. فكيفَ لو كانَ القرارُ الأنسب هو واحد بكُلِّ المقاييس التي يتحدَّث عنها فلاسفة القرار (معيار التَّفاؤُل، معيار التَّشاؤُم، معيار النَّدم)؟ هنا نفهَم ما وردَ في الحديث بأنَّ «الناسَ عُقلاء في دُنياهم مجانين في دينِهم»، لأنَّ الآليَّة التي يسيرونَ عليها في أمْرِ دُنياهم لا يسيرونَ على ضوئِها في أمْرِ دينِهم!!

الشَّاهد القرآني الأوَّل: موقف مؤمن آل فرعون، الذي استخدَم هذهِ الحُجَّة عندما تدَخَّلَ لإنقاذِ موسى عليه السلام من بطشِ فرعون، ليُنبِّه قومَهُ بأنَّهم إنْ كذَّبوا موسى، وكانَ موسى صادِقاً فيما جاءَ بهِ، فسيترتَّب على قرارِهم هذا نتائج وخيمة، شبيهة بالنَّتائج التي واجهَها قوم نوح وعاد وثمود وغيرهم، في حين لنْ يواجهوا خسارة فيما لو كانَ موسى كاذباً، لأنَّهُ وحدَهُ يتحمَّل مسؤولية كذبه .

يقولُ تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِيٓ أَقْتُلْ مُوسَىٰ وَلْيَدْعُ رَبَّهُۥٓ ۖ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِي ٱلْأَرْضِ ٱلْفَسَادَ ۝٢٦ وَقَالَ مُوسَىٰٓ إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُم مِّن كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَّا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ ٱلْحِسَابِ ۝٢٧ وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَٰنَهُۥٓ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّيَ ٱللَّهُ وَقَدْ جَآءَكُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ مِن رَّبِّكُمْ ۖ وَإِن يَكُ كَٰذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُۥ ۖ وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِي يَعِدُكُمْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ ۝٢٨ يَٰقَوْمِ لَكُمُ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ ظَٰهِرِينَ فِي ٱلْأَرْضِ فَمَن يَنصُرُنَا مِنۢ بَأْسِ ٱللَّهِ إِن جَآءَنَا ۚ قَالَ فِرْعَوْنُ مَآ أُرِيكُمْ إِلَّا مَآ أَرَىٰ وَمَآ أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ ۝٢٩ وَقَالَ ٱلَّذِيٓ ءَامَنَ يَٰقَوْمِ إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيْكُم مِّثْلَ يَوْمِ ٱلْأَحْزَابِ ۝٣٠ مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِمْ ۚ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ۝٣١ وَيَٰقَوْمِ إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ ٱلتَّنَادِ ۝٣٢ يَوْمَ تُوَلُّونَ مُدْبِرِينَ مَا لَكُم مِّنَ ٱللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ ۗ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾[1].

الشَّاهد القرآني الثَّاني: القرآن الكريم كثيراً ما تحدَّثَ عن *الخسران*، و*الأخسرينَ أعمالاً*، و*الخُسْران المبين* (وهي الخسارة الفادِحة والواضحة)، وتحدَّثَ عن *يومِ الحسْرةِ والنَّدامة*.

لقد أكَّدَ القرآن الكريم على أنَّ الإيمان بالباطل والجُحود باللهِ هو مثالٌ واضحٌ على الخسارة، يقولُ تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا بِٱلْبَٰطِلِ وَكَفَرُوا بِٱللَّهِ أُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾[2].

وإنْ كانَ الأميركي سافاج[3] (1917 ـ 1971) ـ أبرزُ فلاسفة القرار ـ قد تحدَّثَ عن *معيار النَّدم* كمقياس للقرار، فإنَّ اللهَ قد عبَّرَ عن يوم القيامة بأنَّهُ يوم الحسْرة؛ فبعدَ أنْ تنتهي المدَّة المقرَّرة للرّهان تعُمُّ الحسرة، والحسرة هنا تعُمُّ حتى المؤمنين الصَّالحين، حيثُ يتحسَّرون لأنَّهم وإنْ كانوا فائزين إجمالاً، إلَّا أنَّهُ كانَ بإمكانِهم تعظيم الرِّبح وزيادة نسبة الفوز وتقليل نسبة الخسارة. يقولُ تعالى: ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ ٱلْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[4].

ويرسِم القرآن الكريم مشهَد الحسْرة يومَ القيامة من خلالِ توجيه تحذير قبل فوات الأوان، حيثُ يقولُ تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوٓا أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ۝٥٥ أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ

---

(1) سورة غافر، الآيات 26 ـ 33.

(2) سورة العنكبوت، الآية 52.

(3) L.J. Svage.

(4) سورة مريم، الآية 39.

لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ ﴿56﴾ أَوْ تَقُولَ لَوْ أَنَّ ٱللَّهَ هَدَىٰنِى لَكُنتُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿57﴾ أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى ٱلْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِى كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿58﴾ بَلَىٰ قَدْ جَآءَتْكَ ءَايَٰتِى فَكَذَّبْتَ بِهَا وَٱسْتَكْبَرْتَ وَكُنتَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[1].

وهناكَ إشاراتٌ توحي بأنَّ حالة النَّدَم لا يُعلِنُها البعض، بل يحتفظ بها في صدرِهِ، حيث يتمزَّق ألماً وحسرةً، يقول تعالى: ﴿وَأَسَرُّوا۟ ٱلنَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ﴾[2]. وهناكَ إشاراتٌ أُخرى توحي بأنَّ البعض يُعبِّر عن حالةِ النَّدَم والحسْرة عن طريق عضِّ اليدين، يقول تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَٰلَيْتَنِى ٱتَّخَذْتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ سَبِيلًا﴾[3].

كما تحدَّثَ القرآن الكريم أيضاً عن *الفوز*، *والفوزِ العظيم والمبين والكبير*. ويمكن للقارئ أنْ يستقرأ آيات القرآن الكريم في هذا المجال، ولا داعي للإطالة.

بالإضافةِ إلى ما مرَّ من شواهد قرآنية، يمكن رصْد شواهد من الأثر المنقول. وإليكَ بعضاً منها:

الشَّاهد الرِّوائي الأوَّل: الحوار الذي جرى بين عبد الكريم بن أبي العوجاء والإمام جعفر الصَّادق عليه السلام. ابن أبي العوجاء هذا من أولئكَ الجاحدين، الذين لا يؤمنونَ بالله، ولا يؤمنون بالبعث واليوم الآخر. والشَّاهد في هذا الحوار أنَّ الإمام جعفر الصَّادق عليه السلام يستخدم في حوارهِ حُجَّة الرِّهان العمليَّة، حيثُ إنَّ المؤمنين ناجون دون الجاحدين إنْ طابق موضوع إيمانهم الواقع، وأنَّ الجاحدين إنْ طابق موضوع معتقدهم الواقع، فهُم والمؤمنون سواء. لكن الإمام جعفر الصَّادق عليه السلام لا يكتفي بهذهِ الحُجَّة، بل يُثيرُ بعد ذلك الفطرة المحتجَبَة، حيث يلفِت نظر الجاحِد إلى عِلْمِهِ الحضوري بالله، من خلالِ تنبيههِ إلى افتقارهِ إليه في كلِّ حالاته الجسَديَّة والنَّفْسيَّة.

روى الكليني في *أصول الكافي* عن أبي منصور المتطَبِّب عن رجُلٍ من أصحابهِ أنَّهُ كانَ وابن أبي العوجاء وعبد الله بن المقفَّع جالسين في المسجدِ الحرام، يتأمَّلون الأعداد الضَّخمة من الناس التي احتشدَت للطَّواف. فقالَ ابنُ المقفَّع: ترَوْنَ هذا الخَلْق ـ وأومأ بيدِهِ إلى موضِعِ الطَّواف ـ ما منْهُم أحدٌ أُوجِب لهُ اسم «الإنسانية» (أي ليس فيهم من

(1) سورة الزمر، الآيات 55 ـ 59.
(2) سورة يونس، الآية 54. سورة سبأ، الآية 33.
(3) سورة الفرقان، الآية 27.

يستحق أنْ يُسمى «إنساناً») إلَّا ذلكَ الشَّيخ الجالِس ـ يعني أبا عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام ـ فأمَّا الباقون فرعاعٌ وبهائِم.

فقالَ لهُ ابن أبي العوجاء: وكيفَ أوجَبْتَ هذا الاسم لهذا الشَّيخ دون هؤلاء؟

فرَدَّ ابنُ المقفَّع: لأنِّي رأيتُ عندَهُ ما لم أرَهُ عندَهُم.

فقالَ لهُ ابنُ أبي العوجاء: لا بدَّ من اختبارِ ما قلْتَ فيهِ منْهُ.

فقالَ لهُ ابنُ المقفَّع: لا تفعَل، فإنِّي أخافُ أنْ يُفسِدَ عليكَ ما في يدِك (= يُغيِّر قناعاتك).

فأجابَ ابنُ أبي العوجاء: ليسَ ذا رأيَك، ولكن تخاف أنْ يضعُف رأيَكَ عندي في إخلالِكَ إياهُ المحلّ الذي وصَفْت (أي يبدو أنَّكَ لسْتَ خائفاً عليَّ، وإنَّما تخاف أنْ يكون مَدْحَك لهذا الشَّخص سبباً في اكتشافي لقُوَّة حجَّتَهُ وضعف حُجَّتَك).

فقالَ ابنُ المقفَّع: أما إذا توهَّمْتَ عليَّ هذا فقُمْ إليهِ وتحفَّظ ما استطعتَ من الزَّلَل، ولا تَثْني عنانَكَ إلى استرسال، فيُسْلِمَكَ إلى عِقال وسمه مالك أو عليك.

فقامَ ابنُ أبي العوجاء ـ يقولُ الراوي ـ وبقَيتُ أنا وابن المقفَّع جالسَيْن. فلمَّا رجَعَ ابنُ أبي العوجاء قال: ويْلَكَ يا ابنَ المقفَّع ـ ما هذا ببَشر، وإنْ كانَ في الدُّنيا روحانيٌّ يتجسَّد إذا شاءَ ظاهراً، ويتروَّح إذا شاءَ باطناً فهو هذا.

فسألَهُ ابنُ المقفَّع: وكيفَ ذلك؟

فأجابَ ابنُ أبي العوجاء: جلَسْتُ إليهِ، فلما لم يبْقَ عندَهُ غيري ابتدأني (يعني بدأني بالحديثِ وكأنَّهُ يعرف ما جِئْتُ من أجلِهِ)، فقال (يعني الإمام الصَّادق): إنْ يكُن الأمرُ على ما يقولُ هؤلاء، وهو على ما يقولون ـ يعني أهل الطَّواف ـ فقد سَلِموا وعطَبْتُم[1]، وإنْ يكُن الأمرُ على ما تقولون، وليسَ كما تقولون، فقد استوَيْتُم وهُمْ (أي إنْ كان اعتقاد أولئكَ الطَّائفين ـ الذين تنظُرونَ إليهم بازدراء ـ مطابقاً للواقع، وهو بالفعل مطابقٌ للواقع، فقد نجَوا هُم وهلكتُم أنتُم. وإنْ كانَ اعتقادُكُم مطابقٌ للواقع، والأمرُ ليسَ كذلك، فليْسَت لكم مزيَّة عليهم، بل أنتُم وهُمْ سواء).

ويُكمِل ابن أبي العوجاء قصَّتَهُ مع الإمام جعفر الصادق عليه السلام. فقُلْتُ لهُ: يرحَمُكَ

(1) العطب: الهلاك.

الله وأيُّ شيءٍ نقول؟ وأيُّ شيءٍ يقولون؟ ما قوْلي وقولُهُم إلّا واحِداً! (وكأنَّهُ هنا يريد اختبار الإمام الصَّادق، ويدَّعي الإيمان).

فقال: وكيفَ يكونُ قولُكَ وقولُهُم واحِداً، وهم يقولون إنَّ لهُم معاداً وثواباً وعقاباً ويدينون بأنَّ في السَّماءِ إلهاً وأنَّها عمران، وأنتُم تزعُمونَ أنَّ السَّماءَ خرابٌ ليسَ فيها أحَد؟

يقولُ ابن أبي العوجاء، عندما وصَلْنا إلى هذهِ النُّقطة اغتنَمْتُ الفُرْصة لأُوجِّه لجعفر بن محمد سؤالاً صعْباً، فقُلْتُ لهُ: ما منَعَهُ (أي ما الذي يمنع الله) إنْ كانَ الأمرُ كما يقولون أنْ يظهَر لخلقِهِ، ويدْعُوهُم إلى عبادتِهِ، حتى لا يختلف منهُم اثنان؟ وَلِمَ احتجَبَ عنهُم وأرسلَ إليهم الرُّسل؟ ولو باشَرَهُم بنفسِهِ كانَ أقرب إلى الإيمانِ به! (وعلى حدِّ تعبير رَسِل: لصارَت أدِلَّة وجوده كافية للإيمانِ به).

فقالَ لي: ويلَكَ وكيفَ احتجَبَ عنكَ من أراكَ قدرتَهُ في نفسِك نشوءَكَ ولم تكُن، وكِبَرَكَ بعدَ صِغَرِكَ، وقوَّتَكَ بعدَ ضعفِك، وضعْفَكَ بعدَ قوَّتِك، وسُقمَكَ بعدَ صحَّتِك، وصحَّتَك بعد سقمِك، ورضاكَ بعدَ غضَبِك، وغضبَكَ بعدَ رضاك، وحُزْنَكَ بعدَ فرَحِك، وفرحَكَ بعدَ حُزنِك، وحُبَّكَ بعدَ بُغْضِك، وبُغضَكَ بعدَ حُبِّك، وعزْمَكَ بعدَ أناتِك، وأناتَكَ بعدَ عزمِك، وشهوتَكَ بعدَ كراهتِك، وكراهتَكَ بعدَ شهوتِك، ورغْبَتَكَ بعدَ رهبتِك، ورهْبتَكَ بعدَ رغْبَتِك، ورجائَكَ بعدَ يأسِك، ويأْسَكَ بعدَ رجائِك، وخاطِرَكَ بما لم يكُن في وهْمِك (أي ظاهرة الحدْس والإلهام المفاجئ بما لم يطرأ على البالِ مسبقاً)، وعُزوب ما أنتَ معتقِدُهُ عن ذهنِك (أي ظاهرة نسيان ما تريد الاحتفاظ بِهِ بذاكرتك).

يقولُ ابن أبي العوجاء: وما زالَ يُعدِّد عليَّ قُدْرَتَهُ التي هيَ في نفسي التي لا أدفعُها، حتى ظنَنْتُ أنَّهُ (أي إنَّ الله) سيظهَرُ فيما بيني وبينَهُ!![1]

وجاءَ في روايةٍ أُخرى أنَّ ابن أبي العوجاء جاءَ للإمام جعفر الصَّادق عليه السلام في اليومِ التَّالي ليُكْمِل الحوار، وهكذا فعلَ في اليومِ الثَّالث.

وأنَّهُ في السَّنةِ التَّالية التقى ابن أبي العوجاء بالإمام جعفر الصَّادق عليه السلام، لكن قبل اللقاء، قالَ بعض شيعة الصَّادق عليه السلام: إنَّ ابن أبي العوجاء قد أسلَمَ. فأجابَ الصَّادق عليه السلام: هو أعمى من ذلِك، لا يُسلِم.

فلمَّا رآهُ ابن أبي العوجاء قالَ لهُ: سيِّدي ومولاي.

---

(1) الكليني، **أصول الكافي**، ج1، باب حدوث العالم وإثبات المُحدِث، ح2.

فقالَ لهُ جعفر عليه السلام: ما جاءَ بكَ إلى هذا الموضِع؟ (أي ما دُمْتَ جاحِداً حتى الآن فما هو مبرِّر مجيئك للبيتِ الحرام؟).

فقال: عادَةُ الجسَد، وسُنَّةُ البلَد، لننظُرَ ما الناسُ فيهِ من الجُنون والحَلْق ورمي الحِجارة!! (مواصلاً استهزاءه بمناسك الحج من طواف وسعي وحلق للرأس ورمي للجمرات).

فقالَ لهُ الإمامُ الصَّادق عليه السلام: أنتَ بعْدُ على عُتُوِّكَ وضلالِكَ يا عبد الكريم، فأرادَ أنْ يسترسل ابن أبي العوجاء في حديثِهِ مع الصَّادق عليه السلام، إلَّا أنَّ الإمام عليه السلام قالَ لهُ: لا جدالَ في الحج، ونفضَ رداءَهُ من يدِهِ. وقال عليه السلام: إنْ يكُن الأمرُ كما تقول ـ وليسَ كما تقول ـ نجَوْنا ونجَوْتَ، وإنْ يكُن الأمرُ كما نقول ـ وهو كما نقول ـ نجَوْنا وهلَكْتَ.

فأقبلَ عبد الكريم على من معَهُ فقالَ لهم: وجدْتُ في قلبي حزازة (يعني وجعٌ في القلْب) فرُدُّوني، فردُّوهُ، وماتَ على ضلالهِ[1].

يقولُ تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَإِن يَرَوْا۟ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا۟ بِهَا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلْغَىِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُوا۟ عَنْهَا غَٰفِلِينَ﴾[2].

الشَّاهد الرِّوائي الثَّاني: الحوار الذي دارَ بين الإمام علي بن موسى الرِّضا عليه السلام وأحد الزَّنادقة. فقد روى محمد بن عبد الله الخراساني خادِم الرضا عليه السلام: دخَلَ رجُلٌ من الزَّنادقة على أبي الحسن (الرِّضا عليه السلام): وعندَهُ جماعةٌ، فقالَ أبو الحسن عليه السلام: أيُّها الرَّجُل! أرأيتَ إنْ كانَ القولُ قولُكُم ـ وليسَ كما تقولون ـ أَلَسْنا وإياكُم شَرعاً سواء، لا يضُرُّنا ما صلَّينا وصُمْنا وزكَّيْنا وأقْرَرنا؟ فسَكَتَ الرَّجُل. ثمَّ قال أبو الحسن عليه السلام: وإنْ كانَ القولُ قولُنا ـ وهو قولُنا ـ أَلَسْتُم قد هلكتُم ونجَوْنا؟[3]. إلى آخِر الحوار الشيِّق.

بل تجِد هذهِ الحُجَّة في كلماتِ بعض علمائِنا أيضاً، في قالَبٍ روحي مؤثِّر. خُذْ مثلاً على ذلك ما كتَبَهُ الإمام الخميني:

«أيُّها العزيز: كلٌّ منا، لو أخبرَهُ طفلٌ عمرُهُ عشر سنين أنَّ حريقاً وقعَ في بيتِهِ، أو أنَّ

(1) الكليني، **أصول الكافي**، ج1، باب حدوث العالم وإثبات المُحدِث، ح2.

(2) سورة الأعراف، الآية 146.

(3) الكليني، **أصول الكافي**، ج1 ص61.

ابنَهُ وقعَ في الماء، وهو الآن يغرَق، فهل نترُك الاشتغال بالعملِ بالمهم، ونرفعُ اليدَ عنهُ، ونركُض وراء تلكَ الأخبار الموحِشَة، أم أنَّنا لا نهتَمُّ لها ونجلُس مع اطمئنانِ نفْسٍ كامل؟ فالآن أيُّ أمرٍ حدَث؟! إنَّ جميع الآيات والأخبار والبراهين والعيان لم تؤثِّر فينا تأثير خبر طفل ابن عشر سنين، لأنَّها لو أثَّرت لسلبَت الرَّاحةَ منَّا. فكيفَ يُعالَج عمى الباطِن والقلْب هذا؟ هل هذا المرَض القلْبي يحتاج إلى طبيبٍ وعلاج؟ هل هُناكَ طريقٌ لعلاجِ هذا الاحتجاب وهذهِ الظُّلمة؟ هل يمكن أن نقول لمن لم يهتَم بخبرِ الأنبياء والكتُب السَّماوية بمقدارِ اهتمامِهِ بخبَرِ الطفل غير البالغ أنَّهُ مؤمنٌ وثبَتَت لهُ خواصُّ الإيمان؟»[1].

كما نجِد هذهِ الحُجَّة في تراثِنا الأدَبي أيضاً، حيث لخَّصها أبو العلاء المعرِّي في هذَيْن البيتين:

قالَ المنجِّمُ والطبيبُ كلاهُما: لا تُحشَرُ الأجسادُ، قُلْتُ إليكُما
إنْ صحَّ قولكُما فلسْتُ بخاسرٍ أو صحَّ قولي فالخَسارُ عليكُما

أقول: بعد ذلك كلِّه، هل يصُحُّ نسبة هذهِ الحُجَّة إلى باسكال؟

(1) الإمام الخميني، جنود العقل والجهل، ص283 ـ 284.

أهم المصادر

- القرآن الكريم.
- الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد).

مصادر عربية:

- ابن الأثير، *الكامل في التاريخ*، دار صادر، 1965، بيروت، لبنان.
- أبو القاسم الخوئي، *البيان في تفسير القرآن*، دار الزهراء للطباعة والنشر، ط4، 1975، بيروت.
- أبو جعفر البرقي، *المحاسن*، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط1، 2008، بيروت، لبنان.
- أبو جعفر الصدوق، *التوحيد*، صحّحه وعلّق عليه هاشم الحسيني الطهراني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
- أبو جعفر الصدوق، *علل الشرايع*، قدم له محمد صادق بحر العلوم، دار البلاغة.
- أبو جعفر الصدوق، *ثواب الأعمال وعقاب الأعمال*، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، صحّحه وعلق عليه حسين الأعلمي، ط4، 1983، بيروت، لبنان.
- أبو جعفر الصدوق، *معاني الأخبار*، تصحيح علي أكبر الغفاري، دار المعرفة للطباعة والنشر، 1979، بيروت، لبنان.
- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، *تاريخ الأمم والملوك*، مطبعة الاستقامة، 1939، القاهرة، مصر.
- أبو حامد الغزالي، *إحياء علوم الدين*، دار المعرفة، بيروت.
- أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، *صحيح مسلم*، دار السلام للنشر والتوزيع، ط1، 1999، الرياض، المملكة العربية السعودية.
- أبو منصور الطبرسي، **الاحتجاج**، تحقيق إبراهيم البهادري ومحمد هادي به، بإشراف الشيخ جعفر السبحاني، انتشارات أسوة، ط1، 1413هـ، قم، إيران.
- *احتجاجات الإمام الصادق وتوحيد المفضل*، إعداد فاتن محمد خليل اللبون، دار إحياء التراث العربي، ط1، 2002، بيروت.
- أحمد بهيشتي، *مباحث الإلهيات عند ابن سينا*، ترجمة حبيب فياض، دار الهادي، ط1، 1997، بيروت، لبنان.
- الإمام علي عليه السلام، *نهج البلاغة*، جمعه الشريف الرضي، حققه صبحي الصالح، ط1، 1967، بيروت، لبنان.

- الإمام الخميني، *الآداب المعنوية للصلاة*، دار طلاس، ط1، 1404هـ، دمشق، سوريا.
- الإمام الخميني، *الأربعون حديثاً*، دار الكتاب الإسلامي، 1411هـ، قم، إيران.
- الإمام الخميني، *تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس*، مؤسسة باسدار إسلام، 1406هـ، إيران.
- الإمام الخميني، *جنود العقل والجهل*
- الإمام الخميني، *مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية*، قدم له أحمد الفهري، مؤسسة الوفاء، ط1، 1983، بيروت، لبنان.
- الإمام الخميني، *المكاسب المحرمة*، مؤسسة إسماعيليان، قم، إيران.
- إمام عبد الفتاح إمام، *مدخل إلى الفلسفة*، مؤسسة دار الكتب، ط6، 1993، الكويت.
- إمام عبد الفتاح إمام، *الميتافيزيقا*، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1986، القاهرة، مصر.
- جعفر السبحاني، *الإلهيات*، مؤسسة الإمام الصادق، ط4، 1417هـ، قم، إيران.
- جعفر الهادي، *الله خالق الكون*، دار الأضواء، ط2، 1986، بيروت، لبنان .
- جوادي آملي، *التوحيد في القرآن*، دار الصفوة، 1429 هـ، بيروت، لبنان.
- جوادي آملي، *العقيدة من خلال الفطرة في القرآن*، دار الصفوة، 1429 هـ، بيروت، لبنان.
- جورج طرابيشي، *معجم الفلاسفة*، دار الطليعة، ط1، بيروت، لبنان.
- حسين أفندي الجسر، *الرسالة الحميدية*، دار الكتاب المصري، 2012، القاهرة.
- حسين علي المنتظري، *دراسات في المكاسب المحرمة*، ط1، 1425هـ، نشر تفكر، قم، إيران .
- حسين علي المنتظري، *من المبدأ إلى المعاد*، دار الفكر، قم، ط1، 1425هـ، قم، إيران.
- رسول جعفريان، *محمد (ص)*، نقله إلى العربية د. علي هاشم الأسدي، ط3، 1428 هـ، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران.
- رضا الصدر، *صحائف من الفلسفة*، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ط1، 1421هـ، قم، إيران .
- زكريا إبراهيم، *دراسات في الفلسفة المعاصرة*، مكتبة مصر للطباعة .
- السيد المرتضى، *مسألة في الرَّد على المنجِّمين*، نشرت في كتاب *رسائل الشريف المرتضى*، مؤسسة النور للمطبوعات، بيروت.
- صدر الدين الشيرازي، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، دار إحياء التراث العربي، ط2، 1981، بيروت، لبنان.
- عبد الرحمن بدوي، *الأخلاق عند كنت*، وكالة المطبوعات، 1979، الكويت.
- عبد الرحمن بدوي، *إيمانويل كنت*، وكالة المطبوعات، ط1، 1977، الكويت .
- عبد الرحمن بدوي، *فلسفة العصور الوسطى*، وكالة المطبوعات، ط3، 1979، الكويت.
- عمرو شريف، *رحلة عقل*، مكتبة الشروق الدولية، ط3، 2011، مصر.
- عمرو شريف، *كيف بدأ الخلق*، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2011، مصر .

- غلام ديناني، *القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية*، تعريب عبد الرحمن العلوي، ط1، 2007، دار الهادي، بيروت، لبنان.
- محسن الخرازي، *بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية*، الجزء الأول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط5، 1418هـ، قم، إيران.
- محمد آصف المحسني، *صراط الحق*، ذوي القربى، ط1، 1428هـ، قم، إيران.
- محمد باقر الصدر، *الأسس المنطقية للاستقراء*، دار التعارف للمطبوعات، ط5، 1986، بيروت، لبنان.
- محمد باقر الصدر، *بحث حول المهدي*، دار التعارف للمطبوعات، ط3، 1981، بيروت، لبنان.
- محمد باقر الصدر، **الفتاوى الواضحة (موجز في أصول الدين)**، دار التعارف للمطبوعات، ط8، 1983، بيروت، لبنان .طبع أيضاً بعنوان: *المرسل الرسول الرسالة*، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1986، بيروت، لبنان .
- محمد باقر الصدر، **الفتاوى الواضحة (نظرة عامّة في العبادات)**، دار التعارف للمطبوعات، ط8، 1983، بيروت، لبنان. (طبعة أخرى)
- محمد باقر الصدر، *فلسفتنا*، دار التعارف للمطبوعات، ط2، 1998، بيروت، لبنان .
- محمد باقر الصدر، *المدرسة القرآنية: عناصر المجتمع في القرآن*، دار التعارف للمطبوعات، ط2، 1981، بيروت، لبنان .
- محمد باقر المجلسي، *بحار الأنوار*، مؤسسة الوفاء، ط2، 1983، بيروت، لبنان.
- محمد بن الحسن الحر العاملي، *وسائل الشيعة*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- محمد بن يعقوب الكليني، *أصول الكافي*، دار الأسوة للطباعة والنشر، ط1، 1418هـ، قم، إيران .
- محمد تقي مصباح، *معارف القرآن*، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، الدار الإسلامية، ط2، 1408هـ، بيروت، لبنان.
- محمد تقي مصباح، *دروس في العقيدة الإسلامية*، منظمة الإعلام الإسلامي، ط2، 1403هـ .
- محمد حسين الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.
- محمد حسين الطباطبائي، وتعليق مرتضى مطهري، *أصول الفلسفة والمنهج الواقعي*، ترجمة عمار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى، ط1، 1421هـ، بيروت، لبنان.
- محمد حسيني بهيشتي، *الله في الرؤية القرآنية*، دار الهادي، ط1، 1427هـ، بيروت، لبنان.
- محمد حسيني بهيشتي، *التوحيد في القرآن*، مؤسسة البعثة، 1404هـ، طهران، إيران.
- محمد رضا المظفر، *المنطق*، دار التعارف للمطبوعات، ط2، 1985، بيروت، لبنان .
- محمد عبد الله دراز، *الدّين*، دار القلم، الكويت.
- محمد مهدي الآصفي، *دور الدين في حياة الإنسان*، دار التعارف للمطبوعات، ط3، 1402هـ، بيروت، لبنان.

- د.محمود فهمي زيدان، *في النفس والجسد*: بحث في الفلسفة المعاصرة، دار النهضة العربية، 1980، القاهرة، مصر.
- مرتضى مطهري، *التوحيد*، دار المحجة البيضاء، ط1، 1418هـ، بيروت، لبنان.
- مرتضى مطهري، *العدل الإلهي*، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، 1983.
- مرتضى مطهري، *الدوافع نحو المادية*، دار التعارف، ط2، 1980، بيروت، لبنان.
- مرتضى مطهري، *شرح المنظومة*، ترجمة عمار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط1، 1417هـ.
- مصطفى الخميني، *تعليقات على الحكمة المتعالية*، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط1، 1418هـ، إيران.
- مصطفى الخميني، *تفسير القرآن الكريم*، وزارة الإرشاد الإسلامي، إيران.
- مصطفى صبري، *موقف العقل والعِلم والعالَم من ربِّ العالمين وعبادِهِ المرسلين*، دار التربية، دمشق، ط1، 2007.
- مكارم الشيرازي، *نفحات القرآن*، مؤسسة أبي صالح، قم، إيران.
- الفارابي، *إحصاء العلوم*، تصحيح وتعليق عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الخانجي.
- الفيض الكاشاني، *المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء*، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط2، 1403هـ، بيروت، لبنان.
- كاظم الحائري، *أصول الدين*، دار البشير، ط2، 1425هـ، قم، إيران.
- كمال الحيدري، *التوحيد: بحوث في مراتبه ومعطياته*، دار الأضواء، ط1، 1424هـ، بيروت، لبنان.
- كمال الحيدري، *معرفة الله*، دار الفرقد، ط1، 1428هـ، قم، إيران.
- كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، *اصطلاحات الصوفية*، تحقيق د. محمد كمال إبراهيم جعفر، انتشارات بيدار، ط2، 1370 هـ ش، قم، إيران .
- نديم الجسر، *قصة الإيمان*، مطابع المكتب الإسلامي، ط3، 1969، بيروت، لبنان.
- هشام بن محمد بن السائب الكلبي، *الأصنام*، تحقيق أحمد زكي، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965، القاهرة، الجمهورية العربية المتحدة .
- الوحيد الخراساني، *منهاج الصالحين: مقدمة في أصول الدين*، مدرسة الإمام باقر العلوم عليه السلام، قم، إيران.
- يوسف كرم، *تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط*، دار القلم، بيروت.

مصادر مترجمة:

- أرسطو، *الفيزياء: السَّماع الطبيعي*، ترجمة عبد القادر قينيني، دار أفريقيا الشرق، 1998، المغرب.

- أفلاطون، *محاورات أفلاطون: أوطيفرون، الدفاع، أقريطون، فيدون*، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1966، القاهرة، مصر.
- إيمانويل كانط، *نقد العقل العملي*، ترجمة ناجي العونلي، جداول، بيروت، لبنان.
- جون جريبن، *مولد الزمان: كيف قاس علماء الفلك عمر الكون؟* ترجمة د. مصطفى إبراهيم فهمي، 2001، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر .
- جون سيرل، *العقل*، ترجمة د. ميشيل حنا متياس، سلسلة عالم المعرفة 343، 2007، المجلس الوطني للثقافة والفنون الآداب، الكويت .
- جون كلوفر مونسما (تحرير)، *الله يتجلى في عصر العِلْم*، ترجمة د. الدمرداش عبد المجيد سرحان، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، ج3، 1986، القاهرة، مصر .
- روبرت س. سولمون، *الدين من منظور فلسفي*، ترجمة حسون السراي، العارف للمطبوعات، ط1، 2009، بيروت، لبنان.
- سيجوند فرويد، *محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي*، ترجمة د. أحمد عزت راجح، مكتبة الانجلو المصرية، 1966، القاهرة، مصر.
- ماكسويل مالتز، *علم النفس والسيبرنطيقا*، ترجمة د. حليم السعيد بشاي، مكتبة الأنجلو المصرية، 1980، مصر.
- مايكل ريوس في كتابه *تشارلز داروين*، ترجمة د. فتح الله الشيخ، المركز القومي للترجمة، ط1، 2010، القاهرة، مصر .
- محمد فتح الله كولن، *حقيقة الخلق ونظرية التطور*، دار النيل للطباعة والنشر، ط5، 2011، القاهرة، مصر .
- كريسي موريسون، *العِلْم يدعو للإيمان (الإنسان لا يقوم وحده)*، ترجمة محمود صالح الفلكي، دار ابن كثير، دمشق - بيروت.
- هوستن سميث، *لماذا الدين ضرورة حتمية؟* تعريب وحواشي سعد رستم، دار الجسور الثقافية، 2005، حلب، سوريا .
- هيجل، *موسوعة العلوم الفلسفية*، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، ط1، 1983، بيروت، لبنان .
- والتر ستيس، *فلسفة هيجل: المنطق وفلسفة الطبيعة*، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، ط2، 1982، بيروت، لبنان .

مصادر أجنبية:

- Alister McGrath, ***why God won't go away***, Society for Promoting Christian Knowledge, 2011, U.K.
- Alister McGrath, ***The Dawkins Delusion***, Society for Promoting Christian Knowledge, 2007 U.K.
- Alister McGrath,***Dawkin's God***, Blackwell Publishing, 2007 U.K.
- Antony Flew, ***There is a God***, Harper One, 2007, U.K.

- Alvin Plantinga, ***God and Other Minds***, Cornell University, 1967, ed, 1990 U.S.A.
- A. L. Ayer, ***The Central Questions of Philosophy***, Penguin Books, 1973, U.K.
- آير، ***المسائل الرئيسية في الفلسفة***، ترجمة د. محمود فهمي زيدان، المجلس الأعلى للثقافة، 1988، القاهرة.
- Bertrand Russell, ***Human Knowledge***, Routledge, 1948, ed, 2000, U.K.
- Bertrand Russell, ***Why I Am Not a Christian?***, Unwin Paperbacks, 1989,1957, U.K.
- C.S.Lewis, ***Mere Christianity***, Harper Collins Publishers, 1952, U.K.
- سي. أس. لويس، ***المسيحية المجردة***، ترجمة سعيد ف. باز، أوفير للطباعة والنشر، ط2، 2010، عمان الأردن.
- Blaise Pascal, ***Pens'ees***, Penguin Classics, 1966, U.K.
- بليز باسكال، ***خواطر***، ترجمه إدوار البستاني، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1972، بيروت، لبنان.
- Chales Darwin, ***The Autobiography of Charles Darwin 1882-1809*** ed. Nora Barlow (London: Collins, 1958.
- Charles Darwin, ***The Origin of Species***, Collins Classics, ed, 2011, U.K.
- تشارلز دارون، ***أصل الأنواع***، ترجمة إسماعيل مظهر، دار التنوير للطباعة والنشر، 2008، بيروت، لبنان.
- David Hume, ***Dialogues Concerning Natural Religion***, Hackett Publishing Company, 6,1980, ed 1988, Indiana, U.S.A.
- هيوم، ***محاورات في الدين الطبيعي***، تقديم د. فيصل عباس، دار الحداثة للطباعة والنشر، 1980، بيروت، لبنان.
- Daniel Dennett, ***Breaking the Spell***, Penguin Books, 2006, U.K.
- Daniel Dennett, ***Darwin's Dangerous Idea***, Penguin Books, 1995, U.K.
- Danial C. Dennett & Alvin Plantinga, ***Science and Religion¤ Are They Compatible?*** Oxford University 1ed, 2011, U.K.
- Dean Hamer, ***The God Gene: How Faith is Hardwired into our Genes.***
- Francis Collins, ***The Language of God***, Pocket Books, 2007, UK.
- Gerald Schroeder, ***The Science of God***, The Convergence of Scientific and Biblical Wisdom, 1997.
- John F. Haught, ***God After Dawin: A theology of Evolution***, Colorado: Westview Press 2000.
- Jonathan Wells, ***Icons of Evolution***, 2000.
- Michael Pool, ***The 'New' Atheism: Ten Arguments that Don't Hold Water***, A Lion Book, 2009, U.K.
- Keith Ward, ***WhyTere Almost Certainly is a God***, A lion Book, 2008, U.K.
- Paul Davies, ***God & New Physics***, Penguin Books, 1983, ed, 1990, U.K.
- Paul Davies, ***The Mind of God***, Penguin Books, 1992, ed, 1993, U.K.

للكتاب أكثر من ترجمة:

- بول ديفيز، *الاقتراب من الله*، ترجمة منير شريف، المركز القومي للترجمة، ط1، 2010، القاهرة، مصر.
- بول ديفز، *التدبير الإلهي*، ترجمة محمد الجورا، دار الحصاد للنشر والتوزيع، ط1، 2009، دمشق، سوريا.
- Richard Dawkins, ***The Blind Watchmaker***, Penguin Books, 1986, ed, 2006, U.K.
- ريتشارد دوكنز، *الداروينية الجديدة: صانع الساعات الأعمى*، ترجمة د. مصطفى إبراهيم فهمي، دار العين للنشر، ط2، 2002، القاهرة.
- Richard Dawkins, ***The God Delusion***, Black Swan, 2006, U.K.
- Richard Dawkins, ***The Selfish Gene***, 1976, ed, 1989, Oxford University Press.
- Walter Stace, ***Mysticism and Philosophy***, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, 1960, U.S.A.
- والتر ستيس، *التصوُّف والفلسفة*، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر.
- Walter Stace, ***Religion and the modern mind,*** 1952.
- والتر ستيس، *الدين والعقل الحديث*، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط1، 1998، القاهرة، مصر .
- William Lane Craig, Walter Sinnott - Armstrong, ***God? a debate between a Christian and an atheist***, 2004, Oxford University Press.
- William L. Rowe, The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. ***American Philosophical Quarterly*** 16 (1979): 335-41. Reprinted in ***The Evidential Argument from Evil.*** Daniel Howard - Snyder, ed. Bloomington, IN: Indiana University Press 1996.

المؤلف في سطور

- من مواليد دولة الكويت 1967 (1387هـ).
- بدأ في 1986 (1406 هـ) بدراسة بعض مقدمات العلوم الدينية في الكويت، ثم انتقل لمواصلة الدراسة إلى الحوزة العلمية في قم المقدسة في 1987 (1407هـ).
- أنهى مرحلة السطوح، وحصل على البكالوريوس في العلوم الدينية من المركز العالمي للدراسات الإسلامية (جامعة المصطفى العالمية حالياً) في قم في 2002 (1423هـ).
- بموازاة تحصيله العلوم الدينية، شرع بالدراسة الأكاديمية، فحصل على الليسانس من جامعة بيروت العربية في الفلسفة وعلم النفس في 1993 (1413هـ).
- حصل على الماجستير من جامعة الكويت في فلسفة المنطق في 1999 (1419هـ).
- حصل على درجة الدكتوراه من جامعة سندرلاند بالمملكة المتحدة في فلسفة المنطق وعلم المعرفة في 2006 (1427هـ). تناولت الأطروحة: منطق الاحتمال عند السيد محمد باقر الصدر، مع مقارنة نظريته بالنظريات الغربية المعاصرة.
- إمام مسجد، ومدرس في المجال الأكاديمي والحوزوي.

صدر له:

- *خلفيات واقعة كربلاء*، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2011.
- *شرح دعاء الإمام الحسين* عليه السلام *في يوم عرفة*، الكويت، 2012.
- *أفي الله شك؟* (هذا الكتاب)، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2013.

أفي الله شك؟

هذا الكتاب لا يستهدف تفنيد إدِّعاءات تيار الإلحاد الجديد، وإنْ تناوَلَ بعضَها عرَضاً. كما لا يستهدف بإلحاح إقناع المُلحدينَ بوجود الله... لماذا؟ لأنَّ الاقتناع لا يحصَل عادةً بمجرَّد الإطِّلاع على الأدلَّة... فالأدلَّة هي من الوسائل التي قد تُؤدِّي إلى الاقتناع في ظلِّ شروطٍ معيَّنة. الاقتناع يُفترَض أنْ يحصَل نتيجة وجود أدلَّة صلْبة من ناحيةٍ، وعدَم وجود موقف نفسي مسبق من ناحية أخرى.

في هذا الكتاب، حاولتُ أنْ أُقدِّم أدلَّة صلْبة لصالح الإيمان بالله. قد أكونُ محامياً فاشلاً لقضيَّة صادقة. فشَلي لا يعني عدم صدق القضيَّة التي أدَّعي صحَّتَها. ولو كنْتُ محامياً ناجحاً، وكانت أدلَّتي صلْبة، فهذا لا يعني أنَّ القارئ سيقتنع بالضرورة، لأنَّه قد يحمل في نفْسه أحكاماً نهائيَّةً مسبقة تجاه الإيمان بالله، وعندئذ لنْ يتزحزح موقِفَهُ مهما قدَّمَ له الآخرون معطيات وأدلَّة.

إذاً للاقتناع شروط مُعقَّدة، بعضُها يتعلَّق بالأدلَّة نفسها، والإطار الفكري العام الذي تُقدَّم في سياقه. وبعضُهَا يتعلَّق بالمُتلقِّي نفسه، موقفه المُسبق، تجارُبه الشَّخصيَة، بيئته الثقافية، توقُّعاته، رغَباتَه....إلَخ. وإنْ كان بوسعي بذل أقصى جهد لإحكام الأدلَّة، فليس بوسعي توفير هذه الشُروط بالنسبة للمُتلقِّي، لأنَّ الأمرَ يَتعلَّقُ به.

هذا الكتاب يستهدفُ مخاطبةَ المُتشكِّك المُتردِّد، كما يستهدفُ مخاطبةَ المُلحد الذي يُقيِّم موقِفَهُ الإلحادي باستمرار، بالإضافة إلى المؤمن بالله الذي يريد إعادة بناء إيمانه على أُسُسٍ عقلانية.


ISBN 978-614-404-416-2